

Steven Shaviro

Sin Criterios: Kant, Whitehead, Deleuze y la Estética

Traducción de Román Suárez y Laureano Ralón

Sin Criterios
Kant, Whitehead, Deleuze y la Estética

Nueva metafísica

Editores de la serie: Graham Harman y Bruno Latour

El mundo está listo para el resurgimiento de una metafísica especulativa original. La serie Nueva metafísica tiene como fin darle refugio a un pensamiento de esta índole, frente a la prudencia y la cautela desmoralizante de la filosofía académica profesional. Nuestro objetivo no es cerrar la grieta entre filosofía analítica y continental, ya que perdimos la paciencia tanto con el tecnicismo de la crítica analítica como con la reverencia continental en torno a polvorientos monumentos textuales. Favorecemos, en cambio, el espíritu del apostador intelectual, y deseamos descubrir y promover autores que encajen con esta descripción. Al igual que una compañía de grabación independiente, lo que buscamos son trazos de un nuevo "sonido" metafísico proveniente de cualquier lugar del mundo. A los editores les interesan las traducciones de clásicos metafísicos olvidados, y tendrán en cuenta trabajos originales audaces que ostenten una potencia especial. Pero nuestro principal interés es estimular el nacimiento de inquietantes obras maestras de filosofía en el siglo XXI.

Steven Shaviro

Sin Criterios

Kant, Whitehead, Deleuze y la Estética

Traducción de Román Suárez y Laureano Ralón

OPEN HUMANITIES PRESS

London, 2020

Diseño de Katherine Gillieson
Ilutración de tapa de Tammy Lu

PRINT ISBN 978-1-78542-074-0
PDF ISBN 978-1-78542-073-3


OPEN HUMANITIES PRESS

Open Humanities Press is an international, scholar-led open access publishing collective whose mission is to make leading works of contemporary critical thought freely available worldwide. More at http://openhumanitiespress.org

Contenidos

Contingencia y belleza: hacia un esteticismo crítico

> La belleza es soberana,
> es un fin en sí o no es.
>
> G. Bataille, *Hegel, la muerte y el sacrificio.*

La primavera de 2007 fue el marco de lo que ya se considera un hito en la filosofía del siglo XXI. Por entonces, la Universidad de Londres anunciaba que el 27 de abril de ese año tendría lugar en sus aulas un taller de una sola sesión dedicado a discutir la supuesta superación de las viejas querellas metafísicas entre idealismo y materialismo. "Realismo especulativo" era el título bajo el que se agrupaban las intervenciones de cuatro jóvenes filósofos provenientes de distintas universidades: Quentin Meillassoux (École Normale Supérieur), Iain Hamilton Grant (*University of the West of England*), Ray Brassier (*American University of Beirut*) y Graham Harman (*American University of Cairo*). Pese a que los intereses teóricos de quienes protagonizaron dicho encuentro no pueden calificarse de homogéneos, sí había algunos puntos de contacto que permitieron un diálogo fructífero en torno a cuestiones tales como la constitución ontológica del pensamiento, las relaciones entre la ciencia y la filosofía contemporáneas, y los fundamentos subjetivistas y antropocéntricos de buena parte de la filosofía continental del siglo XX. Aunque los participantes se rehusaron

a tomar como bandera el nombre del taller e identificar con su rótulo la emergencia de un nuevo movimiento filosófico, lo cierto es que las numerosas publicaciones (tanto digitales como impresas) se han encargado de perpetuar aquel encuentro y convertirlo en el origen de una discusión que, tras poco más de una década, parece no haberse agotado.[1]

⋆

No obstante la juventud del realismo especulativo, también conocido como nuevo realismo o realismo ontológico, las tentativas de cartografiar su desarrollo y ramificaciones fueron casi inmediatas, y el mundo de habla hispana no ha sido la excepción. Entre dichos intentos hay que destacar *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI,*[2] antología coordinada por el filósofo mexicano Mario Teodoro Ramírez, la cual, ya desde el título, anuncia con cierto entusiasmo el nacimiento de un movimiento y busca dar cuenta de los autores y de las líneas de pensamiento que pueden agruparse bajo ese título.

El texto de Ramírez toma como primer criterio de aproximación al realismo especulativo la discusión en torno a *Después de la finitud: Ensayo sobre la necesidad de la contingencia,*[3] libro del joven filósofo francés Quentin Meillassoux, quien acuña el concepto de "correlacionismo" para describir y criticar de manera sistemática el carácter subjetivista y antropocéntrico de gran parte de la filosofía continental moderna y contemporánea. Dicha crítica es una de las primeras tareas que Meillassoux se propone como indispensable si se pretende volver a una filosofía del absoluto que tenga como propósito la producción de enunciados de carácter racional, realista y verdadero. De acuerdo con Meillassoux el correlacionismo se define como:

> …la idea según la cual no tenemos acceso más que a la correlación entre pensamiento y ser, y nunca a alguno de estos términos tomados aisladamente. En lo sucesivo denominaremos *correlacionismo* a toda corriente de pensamiento que sostenga el carácter insuperable de la correlación así entendida. De allí en más se hace posible decir que toda filosofía que no se pretenda un realismo ingenuo se ha convertido en una variante del correlacionismo.[4]

Es decir, todo aquello que es, sólo lo es en tanto que correlato del pensamiento. La tentativa de Meillassoux sugiere la posibilidad de

una filosofía que, al abandonar dicho presupuesto, pueda nuevamente pronunciar verdades absolutas y que, en tanto absolutas, no tengan como referencia ni como soporte la relación necesaria entre ser y pensar, entre objeto y sujeto. La crítica al correlacionismo puede interpretarse, pues, como un movimiento de desubjetivación radical del pensamiento y como la apuesta por una filosofía que rompa de una vez el círculo correlacionista; que sin perder su carácter riguroso y especulativo, pueda reposicionar frente a la ciencia y el arte un conocimiento filosófico del mundo. Esto implica, entre otras cosas, el reposicionamiento de la ontología como filosofía primera. Reestablecer la ontología, tal como propone Meillassoux, implica una serie de consecuencias que tocan de cerca otras disciplinas filosóficas como la estética, ya que ésta es, desde la perspectiva del realismo especulativo, por definición, un saber de naturaleza profundamente correlacionista. Así pues, desde la crítica de Meillassoux al carácter correlacionista de toda la filosofía inspirada en un esquema sujeto-objeto, habría que someter a una fuerte crítica ciertos conceptos que componen el léxico básico de la estética como "experiencia", "creación", "contemplación" o "percepción", por mencionar algunos, ya que éstos tendrían –por su génesis ligada a la epistemología– una fuerte carga correlacionista, la cual obligaría a una revisión crítica con la finalidad de depurarlos o de desecharlos.

Las respuestas a tales críticas provenientes de Meillassoux y de algunos otros realistas especulativos comenzaron a aparecer algunos años después.[5] Según Stephen Zepke, la actitud que el primer grupo de filósofos neorrealistas adopta en relación con la estética puede servir como criterio para agrupar lo que hasta ahora se ha dicho al respecto y sondear las posibilidades de una estética especulativa. En su conferencia, "Speculative Anti-Aesthetics, or, Art Against Itself, Again", afirma:

> Por un lado, ambos, Quentin Meillassoux y Ray Brassier, rechazan la estética por ser necesariamente correlacionista, mientras que por otro lado, Graham Harman y Iain Hamilton Grant afirman una estética en términos de una experiencia no subjetiva que conecta todos los objetos. Consistente con estas asunciones, parece haber dos formas de entender lo que podría significar la "estética especulativa" y qué tipo de arte

> podría representarla. Por un lado, la experiencia estética es o descartada o borrada por la ciencia, mientras que de otra manera la experiencia estética anima las relaciones de todas las cosas entre sí. Así, se pueden dividir los acercamientos racionalistas y empiristas a la filosofía especulativa contemporánea.[6]

El panorama que Zepke retrata coloca a la estética en un *impasse* que podría ser llamado la "aporía correlacionista" y que consiste no sólo en anunciar su descolocamiento o descentramiento, sino su obsolescencia. Así, para Brassier, por ejemplo, la posibilidad de articular verdades sobre el mundo estaría dada por la ciencia; en lo que éste llama "imagen científica" y que se opone a la "imagen manifiesta". Al respecto, Brassier declara: "lo que yo veo como el principal problema que enfrenta la filosofía contemporánea es: ¿de qué manera la experiencia humana encaja en el mundo tal y como es descrito por la ciencia?"[7] En la otra tendencia estarían Harman y Grant, quienes suscriben una recuperación de la experiencia estética como esencial a la relación que las cosas establecen entre ellas. Así pues, en ambos casos, la experiencia estética en términos tradicionales tiende a disolverse gracias a dos tendencias que, aunque contrarias en su origen, son paralelas en su efecto: para los primeros, la experiencia estética desaparece bajo la crítica al correlacionismo; para los segundos, se disuelve al dejar de ser privativa del hombre y ser pensada como una forma de relación entre las cosas.

⋆

Con este panorama como telón de fondo tiene lugar en 2009 (a sólo dos años del ya mítico encuentro londinense) la publicación de *Sin criterios. Kant, Whitehead, Deleuze y la Estética*, el cual, en el contexto mencionado, puede entenderse como una respuesta a las discusiones que se desarrollaban en relación al sentido y pertinencia de la estética.

La respuesta de Shaviro se consolida en *Sin criterios…*, pero no comienza allí. Es necesario recordar que antes de su interés por Kant, Whitehead y Deleuze, Shaviro había publicado en 1990 un trabajo detallado sobre Georges Bataille y Maurice Blanchot,[8] en el que reflexionaba sobre el quehacer literario desde los conceptos batailleanos de "gasto oneroso", "transgresión", "intimidad" y "afirmación". Todos estos conceptos forman

parte del arsenal teórico que alimentó el pensamiento de la filosofía francesa desde su surgimiento a mediados de los años cuarenta. Autores como Foucault, Deleuze, Derrida y otros, no dejan de reconocer la grandeza del trabajo de Bataille y Blanchot, e integran sus aportes a su propio trabajo a fin de elaborar una crítica desde varios frentes a la filosofía hegeliana, al mundo de la representación y al antropocentrismo moderno. Tanto Blanchot como Bataille ven en el arte en general, y en la literatura en particular, una forma de descentramiento del sujeto en manos del lenguaje. La escritura implica un movimiento de de-subjetivación que, al poner en juego un conjunto de fuerzas anónimas, como bien lo señala Foucault, redunda en la muerte de ese conjunto de unidades que se utilizan para hablar de literatura, tales como el concepto de obra o de autor. Ambos, Bataille y Blanchot, atisban en la escritura la posibilidad de una salida del mundo de la utilidad y de la representación que la filosofía moderna construyó como ideal y como confín del pensamiento. La lectura de dichos autores y sus posturas frente al sujeto y al arte tienen un efecto visible en la manera en que Shaviro toma postura respecto del realismo especulativo. De manera más precisa, la interpretación que Shaviro hace de Kant al optar por lo bello, y no por lo sublime, no puede entenderse sin pensar en el antecedente batailleano del arte como práctica de desarticulación del sujeto. Dicha elección lo conduce hacia una estética de tipo procesual en la que sujeto y objeto no preexisten a la experiencia de su conformación, sino que son parte de una dinámica de constitución mutua y continua.

Por otro lado, la presencia de Whitehead y de Deleuze es de importancia capital para responder a las críticas lanzadas contra la estética desde el realismo especulativo. Para Shaviro, la experiencia estética no es una relación de naturaleza intelectual entre un sujeto y un objeto ya constituidos; se trata más bien de una relación de naturaleza sensible, pero también ontológica en su sentido más profundo, pues es gracias a ella que sujeto y objeto entran en un proceso inacabado de constitución recíproca, devienen. En cierto sentido, podría decirse que Shaviro suscribiría las críticas del carácter correlacionista dirigidas al concepto de experiencia estética si se concibe ésta teniendo como modelo una relación epistemológica entre sujeto y objeto, y en la que ambos elementos se encuentran ya conformados de manera previa a cualquier encuentro. Para Shaviro, por el contrario, la

experiencia estética no es un encuentro entre dos entes ya constituidos, sino, como hemos dicho, un proceso siempre renovado de constitución de los entes que entran en contacto. Esta naturaleza procesual de la experiencia le permite salir airoso de las críticas formuladas al concepto de experiencia estética, puesto que dichas críticas suponen que hay algo que piensa y algo que es pensado, algo que siente y algo que es sentido. Podría decirse que la estética de Shaviro es procesual y relacional antes que correlacionista. El correlacionismo afirma que todo objeto lo es siempre ya para un sujeto y viceversa, que la independencia de uno respecto al otro es inconcebible. Sin embargo, supone la constitución acabada de cada uno de ellos y pasa por alto la posibilidad de que ambos sean producto de un proceso, de una captura mutua que, al hacerlos devenir, los descentra, es decir, los descoloca de su posición "dura" y con ello disuelve, como se disuelven las partes que entran en un flujo, la relación de uno con el otro como un simple lazo externo o un tercer elemento externo y la transforme en el punto nodal y constituyente de los elementos que, en una ontología de carácter más plano, vayan más allá de sí mismos, fuera de sí mismos.

Si tomamos en cuenta aquello que Meillassoux ha afirmado sobre "el paso de baile del moderno" y sobre el "co-" de "correlacionismo",[9] entonces lo que puede ensayarse desde la filosofía de Shaviro es el intento de llevar el "co-" hasta sus últimas consecuencias, un poco a la manera en que el mismo Meillassoux lo ha hecho con la relación entre sujeto y objeto, para mostrar que, entendido desde la filosofía procesual, no hay nunca un "co-" que involucre dos entes constituidos de una vez y para siempre, sino procesos en devenir.

Finalmente, habrá que decir que la filosofía de Shaviro coloca en el centro de la realidad los procesos más que las cosas, procesos cuya naturaleza es primordialmente ontológica, pero que comportan un carácter estético, es decir, gratuito y contingente. La contingencia, como bien muestra Meillassoux y antes de él Nietzsche,[10] es el carácter necesario de la realidad; pero, por otro lado, su gratuidad es el carácter propio de su acontecer. Por ello, si la estética no deja de ser la filosofía primera, esto se debe a ese carácter de gratuidad. En varias ocasiones, Shaviro suscribe la frase de Mallarmé: *Tout se résume dans l'Esthétique et l'Économie politique* (todo se resume en la estética y la economía política),[11] la cual plantea una

división tajante entre dos grandes bloques a los que las actividades humanas se reducen en última instancia: aquellos que tienen como finalidad última el mundo del trabajo, la utilidad y la producción; y aquellos que son libres de esa necesidad de ser útiles. Para Shaviro, la estética es filosofía primera en tanto que es un quehacer soberano, el cual escapa a las necesidades, es gratuito y encuentra su finalidad en su sola ejecución y nunca como fin de alguna otra instancia superior a ella. Para Shaviro, si la ontología es filosofía primera será de carácter estético o no será.

Román Suárez & Laureano Ralón
Morelia, Michoacán

Prefacio: una fantasía filosófica

Este libro surgió de una fantasía filosófica. Imagino un mundo en el que Whitehead tome el lugar de Heidegger. Pienso en cuán importante ha sido Heidegger para el pensamiento y la reflexión crítica durante los últimos sesenta años. Pero, ¿qué tal si Whitehead, en vez de Heidegger, hubiese determinado el rumbo del pensamiento posmoderno? ¿Cómo sería la filosofía hoy en día? ¿Qué otras preguntas estaríamos formulando? ¿Desde qué perspectivas diferentes estaríamos contemplando el mundo?

Los paralelismos entre Heidegger y Whitehead son sorprendentes. *Ser y tiempo* fue publicado en 1927, *Proceso y realidad* en 1929. Son dos libros filosóficos monumentales, casi contemporáneos. Ambos responden de manera magistral al desafío (yo diría crisis) de la modernidad, a los inmensos cambios científicos y tecnológicos, a la disolución de las viejas certidumbres, al paso cada vez más acelerado de la vida y a las reorganizaciones masivas que derivaron de los horrores de la primera guerra mundial. Ambos libros dan por sentada la inexistencia de fundamentos sin siquiera detenerse a pensar en dicha ausencia como algo perdido, sino que avanzan sin preocuparse por su ausencia. Ambos libros son antiesencialistas y anti-positivistas, ambos se dedican activamente a desarrollar nuevas maneras de pensar, de hacer filosofía y de ejercer la capacidad de asombro.

Y sin embargo, se trata de dos libros muy diferentes: en conceptos, en método, en afecto y en espíritu. Quisiera revisar una serie de cuestiones filosóficas y realizar una serie de comparaciones (confieso que bastante tendenciosas), a fin de explicitar estas diferencias con la mayor claridad posible.

1. *La pregunta por los comienzos*. ¿Dónde comenzamos en filosofía? Heidegger pregunta por el Ser: "¿Por qué hay algo

y no más bien nada?" Pero Whitehead es maravillosamente indiferente a esta pregunta. Pregunta en cambio: "¿Cómo es que siempre hay algo nuevo?" Whitehead no ve ningún sentido en regresar a los principios últimos. Está interesado en la creación antes que en la rectificación, en el devenir antes que el ser, en lo nuevo antes que en lo inmemorialmente antiguo. Yo sugeriría que, en un mundo en el que todo, desde la música hasta el ADN, está siendo puesto a prueba y recombinado de forma continua, y en el que la vida útil de una idea puede medirse en meses, si no es que en semanas (tal como ocurre con la moda en el mundo de la vestimenta), la pregunta de Whitehead es verdaderamente urgente. Heidegger rehúye, horrorizado, de los desafíos presentes. Whitehead nos intima a trabajar con esos desafíos, a tratar con ellos. ¿De qué manera pueden, se pregunta, la repetición y el reciclaje incesantes, característicos de nuestra cultura generar, sin embargo, algo genuinamente nuevo y distinto?

2. *La pregunta por la historia de la filosofía*. Heidegger interroga la historia de la filosofía tratando de detectar el punto en el que erró completamente, el punto a partir del cual cerró las posibilidades que debió haber abierto. Whitehead, por el contrario, no está interesado en una interrogación tal. "No es suficiente" escribe "dirigir la atención a lo mejor que se ha dicho y hecho en el mundo antiguo. El resultado es estático, represivo y promueve un hábito mental decadente." En lugar de tratar de sujetar la historia de la filosofía, Whitehead manipula dicha historia de forma inusual pero maravillosa. Se trata de una gran reserva para generar destellos creativos, de la que extrae momentos donde, por ejemplo, Platón afirma el devenir por sobre el mundo estático de las Ideas, o Descartes refuta el dualismo mente-cuerpo.

3. *La pregunta por la metafísica.* Heidegger busca una salida de la metafísica. Se esfuerza por despejar un espacio desde el que pueda evitar ser alcanzado por ella. Pero Whitehead no añora volver a un estado anterior a la metafísica ni saltar más allá de ella. De manera mucho más subversiva, creo, simplemente *hace* metafísica a su modo, inventando sus propias categorías y trabajando a través de sus propios problemas. Así pues, hace que la metafísica hable de aquello que usualmente ha negado y rechazado: el cuerpo, las emociones, la inconstancia y el cambio, la contingencia radical de todas las perspectivas y formulaciones.

4. *La pregunta por el lenguaje.* Heidegger nos exhorta a "esperar pacientemente la voz del Ser." Se encuentra siempre haciendo reverencias frente a los enigmas del lenguaje, ante las maneras en que éste nos llama y nos ordena. Whitehead adopta una visión mucho más abierta y pluralista sobre la manera en que funciona el lenguaje. Sabe que contiene misterios, que es mucho más que una mera herramienta o instrumento. Pero también nos previene en contra de exagerar su importancia. Siempre está indicando las incapacidades del lenguaje, es decir, lo inadecuado de reducir la filosofía a la interrogación y al análisis del lenguaje.

5. *La pregunta por el estilo.* La actitud de un filósofo hacia el lenguaje también se encarna en su estilo de escritura. El estilo contorsionado de Heidegger combina un poeticismo romántico exacerbado con la interrogación auto-referencial de las etimologías lingüísticas y los significados. Es un estilo tan ostentoso y exasperante como los misterios que asegura develar. El lenguaje de Whitehead, por el contrario, es seco, gris y abstracto. Pero en su prosa académica, oscura y casi pedante, afirma continuamente las cosas más asombrosas, reanimando el sentido filosófico del asombro a cada paso. La neutralidad del estilo de Whitehead es lo

que le da libertad para construir, reorientar y cambiar de dirección. Es una suerte de descolocamiento estratégico que le permite tomar distancia de sus propias pasiones e intereses, sin caer en la pretensión de un conocimiento universal más elevado. El lenguaje de Whitehead exhibe un tipo especial de distanciamiento, el cual insiste en regresar a aquello de lo que se ha distanciado: particularidades, singularidades, y perspectivas que son siempre parciales (en ambos sentidos de este término: parcial como opuesto a total, pero también parcial en el sentido de parcialidad o tendencia).

6. *La pregunta por la tecnología*. Heidegger nos advierte sobre los peligros del *Gestell* tecnológico, con su reducción de la naturaleza al estatus de materia prima. Demoniza la ciencia de forma tan tajante y absoluta que su filosofía se transforma en el espejo de las pretensiones científicas de una autoridad única. Pero lo que Whitehead llama la "bifurcación de la naturaleza" no se puede deshacer rechazando, simplemente, un aspecto de la dicotomía. La visión de Whitehead sobre la ciencia y la tecnología es mucho más sutil que la de Heidegger, en parte porque comprende la ciencia moderna, mientras que Heidegger claramente no. Para Whitehead, la racionalidad técnico-científica es un tipo de "abstracción". Ésta, en sí, no es algo malo. Una abstracción es una simplificación, una reducción, puesta al servicio de un interés particular. Como tal, es indispensable. No podemos vivir sin abstracciones, sólo ellas hacen que el pensamiento y la acción sean posibles. Pero nos metemos en problemas cuando llevamos estas abstracciones más allá de sus límites, hacia lugares donde ya no aplican. Esto es lo que Whitehead llama "la falacia de la concreción desplazada", a la que la ciencia y la tecnología moderna han sido especialmente proclives. Pero todas las demás abstracciones –y en particular la abstracción que llamamos

"lenguaje"– deben ser abordadas con el mismo espíritu cauteloso. De hecho, las reservas de Whitehead respecto de la ciencia van paso a paso con sus reservas acerca del lenguaje. (En rigor, Heidegger debería tratar la ciencia y la tecnología como trata el lenguaje, puesto que el lenguaje mismo es una tecnología, y la esencia de lo humano involucra la tecnología del mismo modo que involucra el lenguaje).

7. *La pregunta por la representación*. Heidegger monta una crítica incesante al pensamiento representacional. Al representarnos incansablemente el mundo, nos dice, no permitimos que se haga presente en su Ser. Whitehead, de manera similar, critica la manera en que el pensamiento filosófico occidental, de Descartes en adelante, ha privilegiado excesivamente la percepción consciente, "clara y distinta" (lo que Whitehead llama "inmediatez representacional"), ignorando las formas en que la percepción se encuentra ya siempre enraizada en nuestros cuerpos y en la herencia presente que proviene de su pasado (a través del proceso que Whitehead llama "causalidad eficiente"). Pero en este punto hay una gran diferencia de énfasis. Para Heidegger, la representación es *el problema*: la encontramos por todos lados y debemos estar alertas. Para Whitehead, una preocupación tal es exagerada y se halla fuera de lugar. En la vida cotidiana (pero también en la filosofía post-cartesiana) la representación juega un papel menor. Aunque, en efecto, representamos, también estamos *sintiendo nuestros cuerpos* y *con nuestros cuerpos*. No es que la crítica heideggeriana (y deconstructiva) esté equivocada; es solo que no es lo único y no es lo más interesante o importante. En vez de insistir sobre la crítica, por lo tanto, Whitehead nos muestra cómo el mundo es *ya siempre* de otro modo.

8. *La pregunta por la subjetividad.* Heidegger, de forma polémica, critica el subjetivismo rampante de la tradición humanista. Busca deshacer la ilusión de un ego autónomo, esencial y con una voluntad de poder voraz. Por supuesto que esta crítica agresiva es la contracara del privilegio ontológico que Heidegger le brinda al hombre como el "pastor del Ser", y como el espacio donde el lenguaje se manifiesta. El sujeto debe ser entendido como un efecto del lenguaje, dado que el lenguaje es lo que nos llama y nos interpela. Pues bien, nada podría ser más lejano para Whitehead que toda esta polémica. Al igual que antes, esto no se debe a que Whitehead esté tratando de defender lo que Heidegger ataca, sino que sus intereses yacen en otro lado. Whitehead no concibe el sujeto como un efecto del lenguaje. En cambio, contempla la subjetividad como inserta en el mundo. El sujeto es una parte irreductible del universo y de la manera en que las cosas ocurren. No hay nada fuera de la experiencia y la experiencia siempre le sucede a uno u otro sujeto. Este sujeto puede ser humano, pero también puede ser un perro, un árbol, un hongo, o un grano de arena. (Estrictamente hablando, cada uno de estos entes son lo que Whitehead llama "sociedades", cada una compuesta por multitudes de "ocasiones actuales", las cuales componen los sujetos en cuestión). En todo caso, el sujeto se constituye en, y a través de, su experiencia; y a partir de allí, perece e ingresa en una "objetividad inmortal" al transformarse en un "datum" para las experiencias de otros sujetos. De este modo, Whitehead elimina el privilegio ontológico de los seres humanos por sobre otras subjetividades. Esto no significa, por supuesto, que las diferencias entre los seres humanos y otro tipo de seres sea irrelevante; tales diferencias continúan siendo importantes en lo pragmático para distintos tipos de situaciones y por distintos motivos. Pero al deshacer el privilegio ontológico de los seres humanos, Whitehead

> sugiere que la crítica del sujeto no necesita ser, de manera tan compulsiva, el foco de la investigación filosófica.

Si Whitehead reemplazara a Heidegger como la inspiración del pensamiento posmoderno, nuestro panorama intelectual luciría muy diferente. Ciertos problemas con los que hemos estado obsesionados de manera exagerada perderían importancia y serían reemplazados por otras preguntas y otras perspectivas. Lo que Isabelle Stengers llama un acercamiento "constructivista" a la filosofía tomaría relevancia por sobre las tareas de la incesante deconstrucción. El pensamiento de Whitehead contiene un tipo de ironía cósmica al respecto, lo cual ofrece un grato contraste en dos aspectos: la teorización narcisista a la que los herederos de Heidegger son proclives y la fatua complacencia del pragmatismo norteamericano más conocido. La metafísica de Whitehead es una construcción tambaleante, continuamente abierta a revisión y no una afirmación de verdades absolutas. Se sitúa fuera de las dualidades (con o sin sujeto, con o sin significado, con o sin humanismo) con las que, tan a menudo, el pensamiento teórico actual nos ha agobiado. Whitehead ejemplifica y alienta las virtudes de la especulación, la fabulación y la invención. Esto puede oponerse, término a término, al dogmatismo de las certezas humanistas y positivistas y a los interminables rechazos, divisiones de herederos y unidireccionalidad que tanto han caracterizado la "teoría" académica recientemente.

Sin criterios es un experimento; es un intento de repensar la teoría "posmoderna", y especialmente la teoría estética, desde un punto de vista que nos haga escuchar nuevamente a Whitehead en vez de a Heidegger. He llevado esto a cabo leyendo a Whitehead en conjunción con Gilles Deleuze. Deleuze escribió muy poco sobre Whitehead y no es claro qué tan familiarizado estaba con Whitehead y hasta qué punto fue influenciado por él. Sin embargo, trataré de mostrar que hay importantes afinidades y resonancias entre los trabajos de Whitehead y Deleuze. En este libro he tratado de establecer una suerte de relevo entre ambos pensadores, de manera tal que uno ayude a resolver las dificultades del trabajo del otro. Si inicié este libro leyendo a Whitehead desde una perspectiva deleuziana, para el momento en que concluí, me encontré a mí mismo leyendo a Deleuze desde la perspectiva de Whitehead. Esta inversión de perspectivas es uno

de los efectos que leer a Whitehead, y escribir sobre él, ha tenido sobre mí. La escritura crítica siempre ha de ser una experiencia transformadora. Tal como afirmaba Michel Foucault varios años antes: "¿Qué valdría el encarnizamiento del saber si sólo hubiera de asegurar la adquisición de conocimientos y no, en cierto modo y hasta donde se puede, el extravío del que conoce?" (Foucault 1984, 12).

La afinidad de Deleuze con Whitehead reposa, sobre todo, en su atención al afecto y la singularidad como vías de acercamiento hacia una forma de crítica no dialéctica y altamente estetizada. La estética deleuziana, enraizada en sus consideraciones sobre Kant y Nietzsche, es el aspecto más incomprendido de su obra. Uno de los objetivos de *Sin criterios* es abogar por lo que podría definirse como "esteticismo crítico". Soy consciente de que "estética" y "esteticismo" han tenido una mala reputación de un tiempo a esta parte. Pero hoy tal vez hayamos llegado al punto en que, en nuestro mundo post-cualquier cosa, podamos echar un vistazo con otros ojos a la estética. Entre las menos escandalosas afirmaciones de Whitehead están sus máximas de que "La belleza es una noción más amplia y más fundamental que la verdad", y más aún, que "la belleza...es el único objeto que se auto-justifica gracias a su propia naturaleza". Me gustaría explorar estas afirmaciones en un contraste deliberado con el enfoque ético de buena parte del discurso académico reciente.

Al trabajar con las ideas de Whitehead y Deleuze, he encontrado necesario una y otra vez regresar a Kant, o al menos a una cierta dimensión kantiana. Whitehead y Deleuze no suelen ser considerados como pensadores kantianos o "críticos". Parecen estar mucho más en sintonía con filósofos pre-kantianos como Spinoza y Leibniz; cuando se refieren a Kant, a menudo lo hacen de forma peyorativa. Deleuze incluso dice que su libro sobre Kant lo aborda como un "enemigo". Sin embargo, sostengo que ciertos aspectos cruciales del pensamiento kantiano prepararon el camino para el "constructivismo" filosófico adoptado por Whitehead y Deleuze. En particular, pienso en la estética kantiana (sobre todo en su "Analítica de lo bello" en la tercera crítica), en su argumento trascendental en la primera crítica (en conjunción con lo que Whitehead llama su "concepción del acto de experiencia como funcionamiento constructivo") y en su dialéctica

trascendental en la segunda parte de la primera crítica (que ofrece una alternativa a, y una crítica anticipada de, la dialéctica hegeliana).

En palabras de Michel Foucault, Kant, en esos textos, realizó una "apertura" en el pensamiento occidental porque "articuló, de un modo aún bien enigmático, el discurso metafísico y la reflexión sobre los límites de nuestra razón" (Foucault 2010, 150). Es cierto que el propio Kant hace muy poco para explorar esta apertura; la mayor parte del tiempo, la vuelve a cerrar, regresándonos a lo que Foucault llama "el sueño mixto de la dialéctica y la antropología" (Ibídem, 151). Sin embargo, la apertura está ahí, en los márgenes de los textos de Kant, desbordando con indicios y posibilidades que esperan un desarrollo adecuado. Whitehead y Deleuze exploran algunas de estas posibilidades alternativas. Sus encuentros con Kant (o mejor dicho, sus correcciones y revisiones de Kant) constituyen una dimensión importante de sus respectivos textos. Estos encuentros también nos permiten poner al propio Kant bajo una nueva luz. El Kant con el que estamos más familiarizados es el pensador que yace detrás del proyecto de Jürgen Habermas, el cual apunta a establecer normas de acción comunicativa. Pero el Kant que nos revelan Whitehead y Deleuze cuestiona radicalmente este proyecto, problematizando la idea misma de estas normas. Como lo expresan Deleuze y Guattari: "La *Crítica del discernimiento* de Kant es una obra de senectud, una obra desenfrenada detrás de la cual sus descendientes no dejarán de correr: todas las facultades de la mente superan sus límites, esos mismos límites que el propio Kant había fijado con tanta meticulosidad en sus obras de madurez" (1993, 8).

En sus lecturas de Kant, Whitehead y Deleuze, *Sin criterios* busca abordar una serie de temas cruciales para la teoría cultural de hoy en día. El esteticismo crítico que descubrí en la conjunción entre Kant, Whitehead y Deleuze nos ayudará a iluminar las diversas prácticas del arte y los medios contemporáneos (en particular los desarrollos en video y cine digital), las prácticas científicas y tecnológicas actuales (en particular, los avances recientes en neurociencia y tecnología biogenética) y los debates en torno a la teoría cultural y la teoría marxista (por ejemplo, preguntas sobre el fetichismo de la mercancía, la inmanencia y la trascendencia, y el papel de los sistemas auto-poiéticos o auto-organizados, así como las formas de "innovación" y "creatividad" que parecen haberse vuelto centrales en

la dinámica posmoderna y el capitalismo post-fordista). En general, no abordo estos temas de forma directa aquí; eso será la tarea de otro libro. Sin embargo, mi interés por ellos ha informado en gran medida mi lectura selectiva de Kant, Whitehead y Deleuze.

Ningún libro se escribe en el vacío. Mi deuda intelectual en este caso es particularmente vasta. *Sin criterios* fue escrito mayormente en los márgenes de la magnífica obra de Isabelle Stengers, *Penser avec Whitehead*. Con este texto, Stengers logró que por primera vez Whitehead fuera accesible para mí, y al mismo tiempo me sugirió la pregunta acerca de la afinidad de Whitehead con Deleuze. Erin Manning y Brian Massumi me motivaron a escribir este libro, lo acogieron durante sus etapas de preparación, y me invitaron repetidas veces a sus seminarios y foros de investigación creadora, donde pude presentar porciones de este texto y donde me brindaron el estímulo intelectual necesario para completarlo. Entre las muchas personas con las que discutí mi trabajo, y quienes leyeron y comentaron algunas porciones del manuscrito, deseo agradecer particularmente a Keith Robinson, Charles Stivale, Daniel Smith, Tim Clark, Sha Xin Wei, William Flesch, Robert Gooding-Williams y Barrett Watten, además de los revisores anónimos de MIT Press, los miembros de Sense Lab en la Universidad de Concordia en Montréal, y los lectores de mi blog, la Teoría Pinocho (http://www.shaviro.com/Blog).

Algunas secciones de este libro fueron publicadas previamente en otros lados. Una versión anterior del capítulo 1 apareció en *Sensorium: Aesthetics, Art, Life*, editado por Barbara Bolt, Felicity Colman, Graham Jones y Ashley Woodward (London: Cambridge Scholars Press, 2007). Una porción del capítulo 2 apareció en *Secrets of Becoming: Negotiating Whitehead, Deleuze and Butler*, editado por Roland Faber (New York: Fordham University Press, 2009). Una versión del capítulo 3 apareció en *The Affect Reader*, editado por Greg Seigworth y Melissa Gregg (Durham: Duke University Press, 2008). Una porción del capítulo 4 apareció en *Deleuze, Guattari, and the Production of the New*, editado por Simon O'Sullivan and Stephen Zepke (New York: Continuum, 2008). Otra porción del capítulo 4 apareció en *Deleuze, Science, and the Force of the Virtual*, editado por Peter Gaffney (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009).

Capítulo 1

Sin criterios

“No hay ni una ciencia de lo bello, sino sólo crítica”, dice Kant en la *Crítica del discernimiento*, “ni una ciencia bella, sino sólo bellas artes” (Kant 2003, 270). Las discusiones más recientes en torno a la estética kantiana se han concentrado en su análisis de lo sublime (que es visto como antecedente de las preocupaciones y prácticas modernas, o posmodernas), en vez de enfocarse en su análisis de lo bello (que generalmente es visto como algo conservador y obsoleto). En lo que sigue, sugeriré que, en contraste con esta creencia común, la noción kantiana de lo bello posee una radicalidad que aún no ha sido reconocida. La teoría kantiana de lo bello es realmente una teoría del afecto y la singularidad, lo cual implica una forma completamente nueva de juicio. En la “Analítica de lo bello” de la *Crítica del discernimiento*, Kant toma distancia de los proyectos legitimizantes y universalizantes de las dos primeras críticas, a fin de problematizar la universalización y la legitimación mismas. La belleza no puede ser juzgada de acuerdo a conceptos; ni es una cuestión de hechos empíricos o de obligación moral. Esta es la razón por la que no hay ciencia de lo bello. Para Kant, la estética no posee un fundamento y no nos ofrece ninguna garantía. En cambio, pone todas las normas y todos los valores en duda o en crisis. Aun si el propio Kant, al final, se retracta de las implicaciones más radicales de sus teorías, un cierto *esteticismo crítico* acecha sus textos, en especial la *Crítica del discernimiento*. Mi propósito en *Sin criterios* es dejar al descubierto esta dimensión subterránea del argumento kantiano, y rastrear su participación

crucial en las especulaciones metafísicas de Alfred North Whitehead y Gilles Deleuze.[12]

La belleza, dice Kant, no es cognitiva o conceptual. "El juicio de gusto no se fundamenta en conceptos determinados"; es decir, que del concepto que yace detrás de tal juicio (si es que aún puede ser llamado "concepto") "nada puede conocerse ni demostrarse con respecto al objeto, porque ese concepto es en sí indeterminable y no apto para el conocimiento" (Kant 1987, 312-13). No hay manera objetiva o científica de determinar si un objeto es bello y, si lo fuese, explicar por qué lo es. Esto se debe al estatus peculiar del juicio estético. Puedo juzgar que una flor es bella, pero sé que "la belleza no es una propiedad de la flor misma"; la flor es bella "sólo según aquella índole en la que ella se orienta según nuestra manera de acogerla" (245). La belleza no está objetivamente *ahí*, en el mundo. No está *en* la naturaleza; en cambio, es algo que le atribuimos *a* la naturaleza. Un juicio estético, por lo tanto, es uno "cuyo fundamento de determinación solo puede ser *subjetivo*" (151).

Pero al mismo tiempo, la belleza no es *meramente* subjetiva. No es sólo algo que proyectamos sobre algo que vemos, escuchamos, sentimos, tocamos o probamos. La atribución de belleza no es una imposición arbitraria. No hay nada en ella que sea especial o particular para la persona que realiza el juicio. Ni siquiera es algo "universalmente" subjetivo, dado que, en contraste con el juicio empírico del entendimiento, un juicio de gusto no involucra la imposición activa de las categorías de la mente sobre un mundo externo y pasivo. En cambio, un juicio del gusto involucra una *respuesta* no forzada por parte del sujeto sobre el objeto que está siendo juzgado como bello. El juicio estético es un tipo de *reconocimiento*: una apreciación de cómo el objeto "se adapta a nuestra forma de aprehenderlo" aun cuando, a la vez, permanece indiferente a nosotros.

En este contexto, me inclino a leer "adaptarse" en un sentido darwiniano (aun cuando, desde luego, Kant no podría haberlo pensado de este modo). Deleuze y Guattari (1988) utilizan el conocido ejemplo científico de la orquídea y la avispa. La orquídea "se adapta" a la manera en que la avispa la aprehende; como resultado, la avispa encuentra a la orquídea bella. La orquídea no es bella en sí ni por sí misma; sólo es bella *para* la avispa (y tal vez para nosotros también). Los intereses de la orquídea, sin embargo,

no tienen nada que ver con la avispa; la orquídea sólo utiliza a la avispa como un vector para su propia polinización. La planta se beneficiaría de la misma manera si se tratara de un ser humano que, seducido por la belleza de la misma, la polinizara. Así, la orquídea es indiferente a la existencia de la avispa; el intercambio entre los dos organismos es lo que Deleuze y Guattari, citando a Rémy Chauvin, llaman "*evolución apararela* de dos seres que no tienen absolutamente nada que ver el uno con el otro" (1988, 16).

Se podría decir que la belleza de la orquídea es lo que Whitehead, en *Proceso y realidad*, llama "un señuelo[13] para la sensación" (1956, 45 *passim*). Whitehead prefiere hablar de *proposiciones* en vez de juicios, porque la noción de juicio tiende a suponer, equivocadamente, que "la única función" de las proposiciones y las teorías "es ser juzgadas por su verdad o falsedad" (254). Whitehead insiste, en cambio, que "en algún punto" en la postulación de una proposición "el juicio queda eclipsado por el deleite estético" (Ídem). A veces, por supuesto, lo que sobreviene es la repulsión estética en vez del encanto. Pero en todo caso, que sea verdadera o falsa, deliciosa o repugnante, una proposición remite a una *potencialidad* (255, 269-270). Esto quiere decir que las proposiciones no son ni actuales ni ficticias; son "los relatos que acaso podrían narrarse acerca de actualidades particulares" desde una perspectiva dada, y que ingresan en la construcción (o lo que Whitehead llama *concreción*) de esa misma perspectiva (348). Como tales, las proposiciones son rutas posibles de actualización, vectores de cambio no determinísticos. La "función primaria" de una proposición, dice Whitehead, es "allanar el camino a lo largo del cual el mundo avanza hacia la novedad… Una proposición es un elemento del señuelo objetivo *propuesto para el sentir,* y si se admite en el sentir constituye *lo que se siente*" (257). La orquídea no es bella en sí misma; por el contrario, algo le *sucede* a la avispa, o al jardinero, que encuentra la orquídea y siente que es bella.[14]

Aunque Kant se refiere a "juicios del gusto" más que a "proposiciones", está de acuerdo con Whitehead al menos hasta el punto en afirmar que los juicios estéticos no tienen nada que ver con las determinaciones de verdad y falsedad. (Tampoco tienen nada que ver con las determinaciones morales del bien y el mal). Esto es porque un juicio de belleza es afectivo, no cognitivo. Más precisamente, es un sentir enteramente divorciado del conocimiento objetivo. "El juicio de gusto" Kant afirma, "es meramente

contemplativo, o sea, es un juicio que, indiferente a la existencia del objeto, sólo enlaza su índole con el sentimiento de placer y displacer" (Kant 2003, 158). En un juicio estético no estoy afirmando nada sobre lo que es; tampoco estoy legislando acerca de lo que debe ser. En cambio, me encuentro atraído, encantado, seducido, fastidiado, incitado, disuadido. Y para Whitehead –si no explícitamente para Kant– esto es parte del proceso por el cual *devengo* lo que soy.

La belleza es, por tanto, un *acontecimiento* [event], un proceso, y no una condición o un estado. La flor no es bella en sí misma; en cambio, la belleza *sucede* cuando *encuentro* la flor. La belleza es fugaz, y siempre está imbuida de alteridad. Porque, aunque el sentimiento de belleza sea "subjetivo", no puedo tener una experiencia de él a voluntad. Sólo puedo encontrar la belleza cuando los objetos me solicitan o despiertan mi sentido de la belleza en cierto modo. Además, la belleza no sobrevive al momento del encuentro en el que es creada. No puede ser recuperada una vez que ha desaparecido. Sólo puede volver a nacer renovada en otro acontecimiento, en otro encuentro. Un sujeto no conoce la belleza de un objeto. En cambio, el objeto *encanta* al sujeto al tiempo que permanece indiferente; y el sujeto *siente* el objeto, sin conocerlo o poseerlo o siquiera preocuparse por él. El objeto me *toca*, pero por mi parte, no puedo comprenderlo, atraparlo o hacerlo durar. No puedo disipar su alteridad, su esplendor alterno. Si pudiera, ya no lo encontraría bello; lo encontraría simplemente útil.

Por esta razón, la aprehensión de lo bello es *desinteresada*. El objeto bello no se preocupa por mí y, por mi parte, no me intereso por él. No me importa el beneficio que pueda ofrecerme ni qué "estimación" empírica pueda darme (Kant 2003, 154). Sólo me interesa la manera en que me hace sentir; es decir, cómo me *afecta*. Más allá de la cognición o el interés utilitario, así es como el objeto bello me encanta. En términos de Whitehead, "la base de la experiencia es más bien emocional…el hecho básico es que de las cosas relevantes surge un tono afectivo." Este *tono afectivo* es la "forma subjetiva" a través de la cual "la experiencia se constituye a sí misma" (Whitehead 1961, 185-6).

De este modo, la experiencia estética es *intensa* precisamente en la medida en que carece de interés. "Todo interés" dice Kant, ya sea empírico o racional, "presupone o produce una necesidad"; sólo el juicio

estético es independiente de la necesidad. Kant observa que una persona hambrienta comerá lo que sea, pero es "sólo cuando la necesidad ha quedado satisfecha", sólo cuando está bien alimentado y seguro de que así seguirá, que puede desarrollar y expresar su gusto respecto de la comida. Es sólo cuando no *necesito* algo, que mi gusto por él, mi ser afectado por él, puede ser "desinteresado y *libre*" (Kant 2003, 159). La contemplación desinteresada de la belleza es una concepción utópica, en la medida en que requiere y presupone un mundo en el que las necesidades humanas han sido satisfechas.

El desinterés estético puede parecer frío y falto de interés, pero no es neutral. De la indiferencia del objeto al desinterés del sujeto –o de la auto-exhibición superflua del primero a la recepción infundada del último– la experiencia de la belleza es la experiencia de la distancia y la separación. Esta distancia no es una mera ausencia, sino algo positivamente sentido. Cuando contemplo algo que considero bello, me siento movido precisamente por la separación de ese algo respecto de mí, por estar exento de las categorías que normalmente le aplicaría. Por esto, la belleza es un encanto que me arrastra fuera de mí mismo. La experiencia estética es un tipo de *comunicación sin comunión* y *sin consenso*. Puede ser compartida, puesta en común, sin unir a quienes la comparten. Todo esto es así porque es "una comunicabilidad universal que tiene lugar sin concepto" (Kant 2003, 184). Como comunicabilidad pura y sin contenido, la belleza también es un efecto puro, divorciada de sus causas racionales y materiales. El pintor Francis Bacon transmite bien este punto cuando afirma que, en sus pinturas de "el llanto humano" él "buscaba pintar el grito [mismo] más que el horror" que provocaba (Sylvester 1987, 34, 48). Las pinturas de gritos de Bacon son perturbadoramente bellas, más aún porque las situaciones a las que remiten no lo son.[15]

Un buen sinónimo del desinterés estético kantiano bien podría ser la *pasión*. El escándalo con la pasión es que es totalmente gratuita: no tiene ni fundamento ni ocasión apropiada. En este sentido, es enteramente libre (aunque yo no sea libre respecto de ella). La pasión no guarda relación con mis necesidades actuales, ni siquiera con mi propio interés, o con lo que es "bueno para mí". Parece no ser nada mío. Me mueve, me impulsa, toma posesión de mí; pero siempre se mantiene separada de mí, fuera de

mi control. Es algo superfluo y suplementario, pero ineludible. Persigo mis pasiones sin contemplar mis intereses y necesidades, aún en su detrimento.[16]

Al mismo tiempo que la pasión se divorcia de la necesidad, tampoco tiene la grandeza y la seriedad que comúnmente asociamos con el deseo. Kant es bastante explícito sobre la diferencia entre "la capacidad desiderativa" (como se teoriza en la *Crítica de la razón práctica*) y el "sentimiento de placer y displacer" que es el tema central de la *Crítica del discernimiento* (Kant, 2003, 122). Define el deseo como "facultad para ser mediante sus representaciones la causa que haga realidad sus objetos de dichas representaciones" (Ibíd.). Se trata de una formulación difícil, pero vale la pena desmontarla. El deseo, para Kant, es lo que determina la voluntad. No puede ser entendido en términos de negatividad y ausencia, ya que es un poder activo y autónomo de la mente. El "objeto del deseo" no es algo de lo que el sujeto carece, al contrario, es lo que el sujeto imagina y crea. El acto de desear es la causa, y la existencia del objeto deseado es el efecto.

En pocas palabras, *el deseo produce lo real*.[17] Kant insiste en que la existencia empírica de deseos fallidos e incumplidos no contradice esta formulación. Porque, aun cuando un deseo resulta ser "insuficiente", de manera que las fuerzas corpóreas que moviliza son incapaces de actualizar su objeto, existe aún una "relación causal" positiva entre el deseo como movilización de fuerza, y el efecto hacia el cual tiende (Ibíd., 17). Esto es también lo que une el deseo con la moralidad. En su forma pura, el poder del deseo es Razón y Ley universal: legisla y produce las categorías imperativas. Por supuesto, del mismo modo en que las acciones empíricas nunca se adecúan por completo al imperativo categórico, ya que poseen otras motivaciones más que el respeto por la Ley, los deseos empíricos nunca son puros, sino siempre "patológicos", o contaminados de interés. Sin embargo, aún el deseo más limitado y patológico, lejos de comprometer la Ley da testimonio de ella, es una suerte de "evidencia de las cosas no vistas".

Podemos, por tanto, contraponer el deseo a la pasión, la razón a las sensaciones de placer y de displacer, el desinterés moral al desinterés estético, las preocupaciones de la *Crítica de la razón práctica* a las de la *Crítica del discernimiento*. El deseo es autónomo, absoluto y universalizante, mientras

que la pasión es heterónoma, gratuita y singular. La razón trasciende todos los intereses, el sentimiento estético subsiste por debajo o con anterioridad a cualquier interés. El deseo es activo y expresivo, brota del sujeto y legisla para el mundo. La pasión, por el contrario, emerge del mundo y se acerca al sujeto, se coloca ante él. Para ser más precisos, la pasión no es meramente pasiva (como la etimología sugiere), sino hiperbólicamente más que pasiva. El sujeto no es algo sobre lo que se actúa, sino algo que es incitado a recrearse a sí mismo. El deseo es la manera en que el yo se proyecta hacia el mundo y lo reinventa; el sentimiento estético es como el mundo se proyecta a sí mismo y reinventa al yo.

Estas diferencias corresponden a la doctrina de las facultades de Kant. "Todas las capacidades o aptitudes del alma" afirma "pueden reducirse a las tres que ya no cabe derivar ulteriormente a partir de un fundamento común: la *capacidad cognoscitiva*, el *sentimiento de placer y displacer*, y la *capacidad desiderativa*" (2003, 122). La doctrina de las facultades tiene poca vigencia hoy en día; pero aunque se trate de una mera ficción, es una ficción útil e inspiradora que permite a Kant trazar una distinción estructural crucial. Mientras que la cognición y el deseo son poderes (*Vermögen*), la capacidad estética es un sentimiento (*Gefühl*). La cognición y el deseo *parten* del sujeto y se dirigen al mundo, mientras que el placer causado por lo bello *ingresa* en el sujeto desde cualquier otro lado. En el deseo, como en la cognición, la experiencia comienza con el sujeto; en el sentimiento estético la experiencia se inicia afuera y culmina, o se *eventualiza*, en el sujeto.

Todo esto también puede ser formulado en términos de la distinción kantiana entre conceptos del entendimiento e ideas, y entre las ideas estéticas y las racionales. "En su significación más universal las ideas son representaciones referidas a un objeto…sin embargo, lo son de manera tal que nunca pueden convertirse en un conocimiento de él" (Kant 2003, 314). Así pues, muchos de nuestros pensamientos no son enunciados sobre cuestiones de hecho; muchos de nuestros enunciados no son constatativos. Y estas "representaciones" no-cognitivas son de dos tipos. Las *ideas estéticas* son "intuiciones internas que ningún concepto puede serles plenamente adecuado." (281); "Una *idea estética* no puede convertirse en conocimiento porque es una *intuición* (de la imaginación) para la que nunca cabe encontrar un concepto que le sea adecuado" (315). Por contraste, "Una *idea*

de la razón nunca puede convertirse en conocimiento porque contiene un *concepto* (de lo suprasensible) para el cual nunca puede darse una intuición adecuada" (315). Las ideas estéticas son "representaciones *inexponibles*" mientras que las ideas racionales son "conceptos *indemostrables*" (315). Una idea estética es un susurro singular de la belleza; "ofrece ocasión para pensar mucho" pero "no alcanza ni puede hacer plenamente comprensible ningún lenguaje" (280-281). Una idea racional tiene que ver, en cambio, con lo sublime, que resiste y doblega nuestro pensamiento, pero a la vez parece motivar un exceso en el lenguaje. No puedo entender una experiencia sublime pero me veo impulsado a hablar, de manera interminable, sobre mi incapacidad de comprenderla.[18]

Kant célebremente escribe en la *Crítica de la razón pura* que, "Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas" (2000, 93). Esto parece significar que intuición y concepto siempre deben ir juntos. Pero ahora, en la *Crítica del discernimiento*, descubre la vigencia de pensamientos sin contenido e intuiciones ciegas. Porque las ideas racionales son precisamente pensamientos que ningún contenido puede llenar; y las ideas estéticas son intuiciones que no admiten un concepto. Una vez que abandonamos la esfera del entendimiento, descubrimos una asimetría fundamental entre conceptos e intuiciones, de modo que cada uno de ellos excede los poderes del otro. En la segunda crítica, nos vemos obligados a afirmar (de hecho, a vivir de acuerdo con) ciertos conceptos, aun cuando sabemos que son indemostrables. Pero al menos tenemos conceptos, y la voluntad que los legisla sigue siendo, en última instancia, la nuestra. La tercera crítica va mucho más lejos, pues se deshace de los conceptos totalmente, además del yo activo y originario. Las ideas estéticas no son ya morales ni conceptuales. La belleza es sentida más que comprendida o deseada. La intuición se divorcia del pensamiento.

En *Proceso y realidad,* Whitehead cita dos veces el célebre enunciado de Kant acerca de las intuiciones y los pensamientos, a fin de subrayar esta desconexión. De manera irónica, acepta el "Principio de Kant," pero únicamente para aplicarlo "de modo exactamente inverso a como lo usa el propio Kant" (1956, 195). Whitehead sugiere que el sistema kantiano se funda sobre la "premisa suprimida" de que "las intuiciones nunca son ciegas": es decir, que toda aprehensión está, en principio y de hecho,

siempre ya gobernada por conceptos. Pero esta premisa debe ser rechazada una vez que rechazamos también la obsesión de Kant "con la mentalidad de la 'intuición' y, de ahí, con su implicación en la conciencia" (ibid.). Unas páginas más adelante, Whitehead acepta la afirmación de Kant de que "en todo acto de experiencia hay objetos para el conocimiento", objetos que, en principio, *pueden* ser conocidos. Pero Whitehead inmediatamente agrega que no hay razón para suponer que estos objetos *son* de hecho cognoscibles, o que la cognición de hecho está involucrada en cualquier experiencia dada. Por lo general, no lo está. "La inclusión del funcionamiento intelectual en ese acto de experiencia" es, de hecho, muy rara; "que no haya conocimiento" es, por mucho, el caso más común (215-216).

Whitehead describe la diferencia entre su propia filosofía y la crítica kantiana de este modo: "Para Kant, el mundo surge del sujeto; para la filosofía del organismo, el sujeto surge del mundo –un "superjeto" más bien que un 'sujeto'" (Whitehead 1956, 129). La grandeza de Kant, sostiene Whitehead, es que fue "el primer filósofo que, cabal y explícitamente, introdujo en la filosofía la concepción de un acto de experiencia como funcionamiento constitutivo." Pero el problema es que "para Kant, el proceso mediante el cual hay experiencia es un proceso desde la subjetividad a la objetividad aparente. La filosofía del organismo invierte este análisis, y explica que el proceso avanza de la objetividad a la subjetividad, a saber, desde la objetividad en la cual el mundo externo es un dato, a la subjetividad en la cual hay una experiencia individual" (215). Whitehead, por lo tanto, presenta su propia filosofía como la inversión, corrección, y culminación de la crítica kantiana: "una crítica del sentir puro, en la posición filosófica en que Kant colocó su *Crítica de la razón pura*. La nuestra superaría también las restantes *Críticas* requeridas en la filosofía kantiana" (161). De esta manera, realiza una "autocorrección"[19] del "exceso inicial de subjetividad" de las propias críticas kantianas (32).

Whitehead continua con el planteamiento de la cuestión kantiana sobre el "funcionamiento constructivo", es decir, sobre cómo el sujeto emerge en y a través de la experiencia. Kant y Whitehead no presuponen un sujeto que existe fuera de, o previo a, la experiencia, como hace Descartes; pero tampoco disuelven el sujeto en el flujo de la experiencia, como hace Hume. Sin embargo, Kant asume en la *Crítica de la razón pura* que la experiencia

es fundamentalmente consciente y cognitiva. Whitehead afirma, por el contrario, que "en general, puede hacerse caso omiso de la consciencia" en la experiencia subjetiva (1956, 416). En general, aún para los seres humanos, por no mencionar a otros entes, la experiencia está "implícita, por debajo de la consciencia, en nuestros sentires físicos" (313). Estos "sentires físicos" preceden al sujeto; este último es descrito como la integración (en un sentido cuasi-matemático), o como el "final" (tanto secuencial como causal) de los primeros. El sujeto está solicitado por los sentires que lo comprenden; sólo deviene a través de esos sentires. No es una sustancia, sino un proceso. Y este proceso, por lo general, no es consciente; solo se vuelve consciente bajo circunstancias excepcionales. Es por ello que Whitehead desestima el conocimiento, invirtiendo la relación kantiana entre sujeto y objeto, yo y mundo.

Esta es también la razón por la cual Whitehead afirma que el sujeto no se auto-perpetúa, sino que debe ser constantemente renovado. El sujeto no sobrevive a los sentires que lo animan a cada momento. "Es una extensión de la antigua doctrina de que 'nadie atraviesa dos veces el mismo río'" afirma Whitehead; "[n]ingún pensador piensa dos veces, y formulando la cuestión en términos más generales: ningún sujeto experimenta dos veces" (1956, 50). Cada nueva experiencia, aún cada repetición de lo que creemos que es una "misma" experiencia, implica una creación fresca y un nuevo sujeto. Decir esto no significa negar el sentido de continuidad que, de hecho, sentimos de un momento al otro. Un sentido tal de continuidad puede ser explicado fácilmente, en términos de Whitehead, a través del principio de herencia, según el cual, el "dato" de toda nueva experiencia está compuesto mayormente de remanentes de experiencias inmediatamente pasadas, localizadas en la misma masa corporal, o en la vecindad más cercana. Pero el punto crucial de Whitehead es que este sentido de continuidad no es auto evidente, no es algo dado de antemano. No podemos presuponerlo o darlo por sentado. Es, en cambio, lo que requiere una explicación más urgente debido a que la situación habitual del sujeto –como la de todo lo que existe en el tiempo– es perecer. La frase de Locke de que el tiempo es un "perpetuo perecer", recorre como un leitmotiv las páginas de *Proceso y realidad* (e.g., 50, 204, 284 ff.).

Ya he mencionado que, para Whitehead, el sujeto también es un *superjeto*: no algo que subyace a la experiencia, sino algo que emerge de la experiencia, algo superpuesto a la misma. Esto no significa que Whitehead suprima el sujeto, algo de lo que suele acusarse a los pensadores "posmodernos". De hecho, para Whitehead, tanto como para Kant, no hay nada fuera de la experiencia, y no hay experiencia sin sujeto: "...todo el universo" afirma Whitehead "consta de elementos revelados en el análisis de las experiencias de los sujetos" (Ibíd., 229). Siempre hay un sujeto, aunque no necesariamente un sujeto humano. Incluso una roca –y para el caso, aún un electrón– tiene experiencias, y debe ser considerada como sujeto-superjeto hasta cierto punto. Una piedra que cae "siente" o "percibe" el campo gravitacional de la tierra. La roca no es consciente, por supuesto; pero es *afectada* por la tierra, y este *ser afectada* es su experiencia. Lo que constituye a un sujeto-superjeto no es la conciencia, sino la unidad, identidad, cierre y trascendencia. Cada sujeto es "algo individual por amor de sí mismo; y por consiguiente trasciende el resto de la actualidad" (Ibíd., 128). Es distinto de todo lo demás; nada puede sustituirlo o ser intercambiado por él. "También la palabra 'mónada' puede expresar esta esencial unidad en el momento decisivo situado entre su nacimiento y su desaparición" (Whitehead 1961, 187). En el momento de su actualización, un sujeto es entera e irreductiblemente *singular*. Inmediatamente después, por supuesto, el momento pasa, y el sujeto es "objetificado" como un "datum" para otras ocasiones; pero esa es otra historia.

Me he detenido en la inversión de Kant proclamada por Whitehead mismo, porque quiero sugerir que el propio Kant ya había realizado algo parecido a esta inversión, o auto-corrección, en la tercera crítica. Ahí, Kant propone un sujeto que ni comprende ni legisla, sino que apenas siente y responde. Este sujeto estético no impone sus formas sobre un mundo que es, por lo demás, externo y caótico. En cambio, este sujeto se ve él mismo *informado* por el mundo exterior, un mundo que (en palabras de Wallace Stevens) "colma el ser antes de que la mente pueda pensar" (traducción propia). Siendo así informado, el sujeto estético es *contemplativo*: no es ni activo ni pasivo, ni siquiera realmente auto-reflexivo, sino que puede ser descrito mejor gramaticalmente en *voz media* (la cual, lamentablemente, no existe ni en alemán ni en inglés). En la contemplación estética, no *tengo*

sentires particulares, en la medida en que mi propia existencia se halla suspendida en dichos sentires. La única "causalidad" de una representación estética, dice Kant, es "*mantener* sin ulterior propósito el estado de la misma representación...Nos *demoramos* en la contemplación de lo bello porque esta contemplación se fortalece y se reproduce a sí misma" (2003, 173). Es una especie de cortocircuito auto-afectante. El objeto contemplado se perpetúa en, y para, el sujeto que contempla; el sujeto subsiste sólo en la medida en que resuena con los sentires inspirados por ese objeto. Podemos afirmar, un tanto paradójicamente, que el sujeto se ve *auto-afectado* por el "dato" objetificado que ingresa en él. Los sentires no pueden ser separados del sujeto para el cual existen; sin embargo, puede afirmarse que el sujeto mismo sólo existe en virtud de estos sentires, y en relación con ellos.

Al expresarse en este cortocircuito auto-afectante, y sin ningún concepto que la determine, la belleza siempre es singular. Un juicio estético responde a una situación única; no puede ser repetido, generalizado o codificado a partir de reglas. En términos kantianos, estamos ante "la universalidad del juicio particular" (2003, 245): la aspiración de belleza es absoluta, y sin embargo, al mismo tiempo, limitada a esta instancia singular. Cada encuentro con lo bello es algo completamente nuevo; cada juicio estético responde a una contingencia. Por esta razón la belleza es *incomunicable*; no puede ser copiada o imitada, del mismo modo en que "no puede aprehenderse en ninguna fórmula para servir como prescripción" (276). En cambio, dice Kant, la belleza es *ejemplar* (274). Una obra de arte genial, por ejemplo, "no es ejemplo para la imitación, sino para la sucesión por parte de otro genio…al cual, gracias al producto del genio precedente, se le despierta el sentimiento de su propia originalidad para ejercitar la libertad frente a la coerción de las reglas en el arte." (286). Es decir, aunque no podamos imitar o replicar lo que encontramos bello, ni siquiera explicárselo a otros (o a nosotros mismos), puede inspirar en nosotros un acto de emulación. Y mientras que no podemos comunicar las sensaciones internas de la belleza, o la fundación de cualquier juicio particular sobre lo bello, las únicas cosas que permanecen "constantemente comunicables" (256) son "las condiciones subjetivas del uso del discernimiento en general" (254). En pocas palabras, no hay reglas, métodos, fundaciones o criterio para la creación y la apreciación de la belleza. Lo único que tenemos son

ejemplos de lo bello y las "condiciones subjetivas" para alcanzar algo similar o superior.[20]

La estética de Kant es tan solo una parte de su sistema. Insiste en que los juicios estéticos no son cognitivos para diferenciarlos de los juicios del entendimiento (que conciernen a cuestiones de hechos empíricos) y de los juicios morales (que son obligaciones u órdenes categóricas). Esta tentativa de distinguir diferentes tipos de juicio, y de circunscribir los poderes y límites de cada cual, continúa siendo crucial hoy en día, ya que previene el carácter totalitario de la razón o, para expresar este punto más modestamente, de la labor de científicos, filósofos, déspotas políticos y fanáticos religiosos que buscan imponer un campo unificado de diagnóstico en el que los mismos estándares críticos básicos apliquen para todas las disciplinas. Una imposición semejante podría acarrear consecuencias catastróficas, pues significaría el fin de todo tipo de novedad, creatividad o invención. De más está decir que este sueño de una razón totalizante es, en principio, tan imposible de realizar como indeseable. Pero también es un sueño que nunca desaparece; es lo que Kant llama una "ilusión trascendental", un auto-engaño edificado por la naturaleza misma de la razón. Dado que nos encontramos perpetuamente atraídos por esta ilusión, como insectos a una llama, necesitamos a Kant para prevenirnos de ello. A fin de cuentas, por supuesto, la manía de la razón, la verdad, las fundaciones y los criterios universalmente válidos es tan singular, gratuita e irremediable como cualquier otra pasión. Como afirma Whitehead, "la función primaria de las teorías es servir de señuelo para el sentir" (1956, 254), y no podemos lograrlo sin tales teorías y sin tales señuelos.

La *Crítica del discernimiento* parece jugar un rol marginal en el sistema kantiano. Sin embargo, cuando Whitehead afirma que la filosofía debería comenzar con una "crítica del sentir puro" en vez de la razón, esto equivale a colocar la tercera crítica en primer lugar. Para Whitehead, el afecto precede a la cognición y posee un espectro más amplio que ésta. El entendimiento, lo mismo que la moralidad, debe estar, por lo tanto, subordinado a la estética. Solamente después de que el sujeto se ha construido o sintetizado a partir de sus sentires, de sus encuentros con el mundo, es que puede abocarse a comprender el mundo –o cambiarlo.

Tal revisión o "corrección" de Kant es hoy en día más relevante que nunca. Kant intentaba, entre otras cosas, separar la ciencia del arte con el propósito de definir los límites de cada cual. En la práctica, esto significó proteger a las artes y las humanidades del enclaustramiento científico, algo que sigue siendo importante en la actualidad. Pero también vivimos en una época de invenciones sorprendentes e innovación infatigable, en la que, como dice Fredric Jameson, "la producción estética" se ha vuelto "lógica cultural dominante o norma hegemónica" (1991, 16-22). Incluso la ciencia positivista se encuentra cada vez más cerca de la condición de la estética. La física teórica, por ejemplo, parece haber abandonado las preguntas de verificación empírica y opta por perseguir una elusiva "teoría final de todo", cuya sola justificación yace en la belleza de los teoremas, la elegancia y la consistencia interna de sus matemáticas.

La genética y la biotecnología son aún más sorprendentes, pues tienen menos que ver con la comprensión del mundo externo que con la experimentación sobre –y por tanto, la alteración– de nosotros mismos. Estamos al borde de desarrollar la habilidad de clonarnos a nosotros mismos, de modificar nuestra constitución genética, de llevar a cabo nuestra hibridación a través del empalme [*splicing*] de genes, de incorporar chips de silicona en nuestros cerebros, de manejar maquinarias en forma directa con nuestro sistema nervioso y de reprogramar nuestros neurotransmisores y niveles hormonales a voluntad. Tales prácticas son inherentemente riesgosas e impredecibles. ¿Cómo podemos llegar a acuerdos con formas de "conocimiento" cuyo efecto consiste en cambiar quienes somos "nosotros"? ¿Cómo juzgar estas disciplinas que destruyen o vuelven irrelevantes las propias normas y criterios que utilizamos para fundar nuestros juicios? ¿Qué haremos cuando los avances en estas prácticas nos fuercen a redefinir, en forma cada vez más radical, la comprensión que tenemos de nociones básicas como sujeto, vida, humanidad y naturaleza? La nueva biología, al igual que cualquier nueva obra de arte, requiere que abandonemos todo lo que creíamos saber y que realicemos juicios singulares que no puedan ser subordinados bajo criterios preexistentes. La estética precede a la cognición en tal tarea porque estamos tratando con prácticas que sólo pueden ser comprendidas a través de nuevas categorías que ellas mismas crean. La pregunta que deberíamos plantearnos, por lo tanto, no es ¿cómo podemos

establecer criterios válidos y estándares críticos?, sino ¿cómo podemos escapar de tales criterios y estándares, que funcionan tan solo para bloquear la innovación y el cambio?

Capítulo 2

Entes actuales y objetos eternos

En un capítulo breve de *El pliegue,* que constituye la única discusión prolongada sobre Alfred North Whitehead, Gilles Deleuze lo elogia por plantear la pregunta "¿Qué es un acontecimiento?"[21] (Deleuze 1989, 101). El trabajo de Whitehead marca apenas la tercera vez –luego de los estoicos y de Leibniz– en que los acontecimientos ocupan el centro del pensamiento filosófico. Whitehead representa un importante giro en la historia de la filosofía porque, de hecho, afirma que todo es acontecimiento. El mundo, nos dice, está hecho de acontecimientos y nada más que de acontecimientos: eventos más que cosas, verbos más que pronombres, procesos más que sustancias. Tal como lo resume Deleuze: "Un acontecimiento no sólo significa que «Un hombre ha sido aplastado». La gran pirámide es un acontecimiento, y su duración durante una hora, 30 minutos, cinco minutos..., un paso de la Naturaleza, o un paso de Dios, una mirada de Dios" (Ibíd., 101). El devenir es la dimensión más profunda del Ser.[22]

Incluso un objeto aparentemente sólido y permanente es un acontecimiento; o, mejor dicho, una multiplicidad y una serie de acontecimientos. En uno de sus primeros libros sobre metafísica, *El concepto de naturaleza* (1968), Whitehead da el ejemplo del obelisco de Cleopatra que se sitúa actualmente en el terraplén de Londres (184 ss.). Como sabemos, este monumento no sólo está "ahí". Posee una historia. Su granito fue esculpido por manos humanas alrededor de 1450 a. C. Fue transportado de Heliópolis a Alejandría en el siglo XII a.C. y, luego, de Alejandría a Londres entre 1877 y 1878. Y algún día, sin duda, será destruido o, de

algún otro modo, cesará de existir. Sin embargo, para Whitehead, hay mucho más qué decir al respecto. El obelisco de Cleopatra no es tan sólo un objeto sólido e impasible al cual grandes acontecimientos históricos –ser esculpido, ser transportado– le han sobrevenido de manera ocasional; por el contrario, es un acontecer a cada momento. De un segundo a otro, aun cuando aparentemente permanece inmutable, el obelisco de Cleopatra está activamente *aconteciendo*. Nunca permanece igual. “Un físico que considera esta parte de la vida de la naturaleza como una danza de electrones dirá que ha perdido diariamente algunas moléculas y ha adquirido otras, y hasta el hombre sencillo puede ver que se pone cada vez más sucio y que se limpia de vez en cuando” (Ibíd., 186). A cada instante, el mero estar ahí del obelisco de Cleopatra es un acontecimiento: una renovación, una novedad, una creación nueva.

A eso se refiere Whitehead cuando afirma que los acontecimientos –a los que también llama “entes actuales” u “ocasiones actuales”– son los componentes últimos de la realidad. Sin embargo, estoy siendo un poco impreciso respecto de esto. En *Proceso y realidad* (1956), Whitehead distingue de manera estricta las *ocasiones* de los *acontecimientos* [events], y los *entes* de las *sociedades*. “Emplea[ré] el término ‘acaecimiento’ en el sentido más general de nexo de ocasiones actuales, interrelacionadas de un modo determinado en un cuanto [*quantum*] extenso. Una ocasión actual es el tipo limitador de un acaecimiento con un solo miembro” (110). En rigor, un acontecimiento puede ser tan solo una ocasión particular, una única incidencia del devenir. Pero en términos más generales, constituye una conjunción de tales incidencias, una multiplicidad de devenires: lo que Whitehead llama un *nexo*. Un nexo es “cualquiera de esos hechos particulares de conjuntidad entre entidades actuales” (38); es decir, es un conjunto matemático de ocasiones, contiguas en tiempo y en espacio, o de algún modo adheridas las unas con las otras. Cuando los elementos de un nexo se encuentran unidos, no sólo por contigüidad, sino por una “característica definitoria” que es común a todos ellos y que han “heredado” unos de otros o adquirido a partir de un proceso común, entonces Whitehead los llama sociedad (57). Una sociedad es “autónoma, en otras palabras…contiene en sí su propia razón de existencia…Las cosas reales y actuales que duran”, y con las que nos encontramos en la experiencia

cotidiana, "todas son sociedades" (1961, 212-213). A veces Whitehead también las llama *objetos persistentes* (1956, 58, 155). El obelisco de Cleopatra es una sociedad o un objeto persistente y, para el caso, también lo soy yo (1956, 222-223).

En síntesis, una "ocasión" es el proceso mediante el cual toda cosa deviene, mientras que un "acontecimiento" –término que vale para un nexo o para una sociedad– es un conjunto extensivo o una serie temporal de tales ocasiones. Este contraste entre los devenires individuales y la adherencia progresiva de tales devenires es crucial para la metafísica de Whitehead. Una ocasión actual equivale a lo que Deleuze llama *singularidad*: un punto de inflexión o de transformación discontinua. Ninguna ocasión actual deviene *ex nihilo*; por el contrario, hereda su "data" de ocasiones pasadas. Sin embargo, cada ocasión actual también es una auto-creación, una *causa sui*, en virtud de la manera novedosa en que trata esta "data" preexistente u ocasiones previas. Por ende, ninguna ocasión es idéntica a cualquier otra; toda ocasión aporta algo nuevo al mundo. Esto significa que cada ocasión, tomada como algo en sí mismo, es una suerte de *quantum*: una unidad discreta e indivisible del devenir. Pero esto también implica que el alcance de las ocasiones está estrictamente limitado. Una vez que una ocasión acontece, también ha concluido, ha muerto. Una vez cumplida su "satisfacción" final, carece de poder vital. "Una ocasión actual…nunca cambia", afirma Whitehead, "únicamente llega a ser y perece" (1961, 213). Y una ocasión que ha perecido subsiste apenas como un "dato": una suerte de materia prima que cualquier ocasión posterior puede utilizar a su vez para transformarla en un nuevo proceso de auto-creación.

A diferencia del devenir y el perecer inmediatos, propios de las ocasiones actuales, cambiar siempre involucra una comparación. El cambio puede ser entendido como el pasaje *entre* ocasiones, o bien, como la "ruta de herencia" (Whitehead 1956, 376) que se traza de una incidencia del devenir a otra. Por lo tanto, el cambio es la marca de todo acontecimiento, entendido en los términos amplios que propone Whitehead. "El significado fundamental de la noción de 'cambio' es la diferencia entre las ocasiones actuales comprendidas en algún acaecimiento determinado" (ibid., 111; cf. 119). Esto tiene una consecuencia importante: significa que el devenir es puntual y atomístico, y siempre requiere ser repetido o renovado. No

hay "continuidad del devenir" dice Whitehead, sino solamente un "devenir de continuidad" (59).[23] El devenir no es continuo, porque cada ocasión, cada acto de devenir, es único: una "producción de novedad" que es, también, una nueva forma de "adherencia concreta", o lo que Whitehead llama una *concresencia*. Algo nuevo ha sido añadido al universo, y esto marca una ruptura radical con todo aquello que lo precede. Por su parte, la continuidad siempre está en *devenir* precisamente porque nunca está dada de antemano. La continuidad implicada en la existencia de un objeto duradero –como el obelisco de Cleopatra o como yo mismo– es algo que a cada momento necesita ser activamente producido. Y nada simplemente se sostiene en su ser de una vez y para siempre, como por inercia o por su propia fuerza interior. Al contrario, un objeto sólo puede persistir en la medida en que se renueva a sí mismo, o se recrea de nuevo, una y otra vez.[24]

A cada momento, por ende, la existencia continuada del obelisco de Cleopatra es un nuevo acontecimiento. Uno no puede encontrarse con el mismo obelisco dos veces. Y, menos aún, si pienso que esta misma lógica vale para mí mismo y para mi percepción del obelisco. En cualquier instante dado, mi encuentro con el obelisco es, él mismo, un acontecimiento (Whitehead 1968, 188). Este encuentro puede tomar la forma de mi reacción de sorpresa al ver el obelisco por primera vez, o la del cuidadoso escrutinio de sus cualidades estéticas, o la del mero reconocimiento consciente mientras camino distraídamente a su lado, la del dolor en mi cabeza ocasionado al golpearme con él al caminar sin mirar, o la del vago recuerdo de haberlo visto años atrás o, incluso, en el caso de no haber estado nunca en Londres, la de haber leído sobre él en un libro de Whitehead. Cada uno de estos encuentros es un nuevo acontecimiento y cada uno de los seres que se ven involucrados, también es un acontecimiento nuevo. Percibir el obelisco no es algo que me sucede a mí en cuanto sujeto constituido de una vez y para siempre; es algo que me constituye una y otra vez como sujeto. Es decir, mientras que para Kant y la mayoría del pensamiento poskantiano, "el mundo emerge del sujeto", en la filosofía de Whitehead el proceso es a la inversa, de tal forma que "el sujeto emerge del mundo –un 'superjeto' más que un 'sujeto'" (Whitehead 1956, 129). Este superjeto es el remanente que la ocasión deja atrás. No soy un ente que se proyecta hacia el mundo o que, fenomenológicamente, lo intenciona, sino más bien uno que

nace solamente en el curso de su encuentro con el mundo ("sujeto") y que se obtiene como precipitado de ese encuentro como la sal se precipita de una solución ("superjeto").[25]

Para Whitehead, no hay una diferencia *ontológica* entre lo que habitualmente llamamos objetos físicos y lo que, en general, llamamos actos mentales o subjetivos. Whitehead está de acuerdo con William James en su rechazo del "dualismo radical entre pensamiento y cosa" (James 1996, 28) y en insistir, por el contrario, en que "los pensamientos en lo concreto están hechos de lo mismo que las cosas" (37). La pura existencia material del obelisco de Cleopatra es un acontecimiento, y también es un acontecimiento mi percepción del obelisco. Whitehead insiste en lo que Deleuze denomina la "univocidad" del ser: "El ser es dicho en un único y mismo sentido de todo lo que es predicado" aun cuando "aquello de lo que es dicho, difiera" (Deleuze 2002, 72). Por supuesto que mi percepción del obelisco no es lo mismo que el obelisco mismo, que yace allí lo mire o no lo mire. O, para ser más precisos, el acontecimiento por el cual el obelisco se encuentra en el Terraplén Victoria es diferente del acontecimiento por el cual lo percibo como situado en el Terraplén Victoria. Pero estos acontecimientos son ambos de la misma naturaleza, ambos son "dichos" o expresados de la misma manera, y existen juntos en un único y mismo mundo.[26]

A fin de referirse adecuadamente –es decir, unívocamente– a los acontecimientos, Whitehead rechaza "las formas de pensamiento del tipo sujeto-predicado" (1956, 22) que han dominado la filosofía occidental desde Descartes. En el pensamiento de tipo sujeto-predicado, se asume que hay una sustancia persistente, o sujeto, que permanece inmutable, sin importar qué "cualidades secundarias" le son atribuidas o predicadas. Los acontecimientos están subordinados a los sujetos para los cuales suceden, o a las sustancias sobre las que sobrevienen. En el mejor de los casos, como en Spinoza, el pensamiento clásico aún nos deja una división entre "una sustancia, *causa sui*", por un lado, y las distintas afecciones de esta sustancia, "sus modos individualizados", por otro. Whitehead declara que su propia filosofía "está cercanamente relacionada con el esquema de pensamiento", pero critica "la brecha de su sistema [de Spinoza]" que se debe a la " arbitraria introducción de los 'modos'" (idem). El problema con Spinoza, en otras palabras, es que "basa su filosofía en la sustancia monista, de la

cual las ocasiones actuales son modos inferiores"; la filosofía de Whitehead "invierte este punto de vista" (120). Al abolir por completo la distinción entre sustancia y modo, Whitehead lleva a Spinoza de una lógica monista a una pluralista (111-112). En *Proceso y realidad*, "la descripción morfológica se sustituye por la descripción del proceso dinámico. Además, los 'modos' de Spinoza pasan a ser ahora actualidades puras, de suerte que si bien su análisis acrecienta nuestra compresión, no nos conduce al descubrimiento de ningún grado superior de realidad" (22). Para Whitehead, no hay nada más que modos, no hay sustancia unificada que los agrupe, ni siquiera de forma inmanente. Aún Dios, sugiere Whitehead, es *natura naturata* y *natura naturans*, "es a la vez una criatura de la creatividad y una condición para la creatividad. Comparte este doble carácter con todas las criaturas" (54). En sí misma, cada "entidad actual satisface la noción de Spinoza: es *causa sui*" (303). Modos, afecciones u ocasiones actuales, son todo lo que hay.[27]

No hay, por lo tanto, una distinción estable y esencial, según Whitehead, entre la mente y la materia o entre el sujeto y el objeto. Tampoco hay distinción estable y esencial entre lo humano y lo no-humano, ni siquiera entre lo viviente y lo no-viviente. No es que tales distinciones carezcan de importancia; con frecuencia son de una gran importancia pragmática. No deberíamos tratar a los seres humanos del mismo modo en que tratamos a las piedras. Pero necesitamos recordar que estas distinciones son siempre contextuales. Son diferencias de grado, no diferencias de esencia o de tipo. Whitehead busca producir una metafísica no antropomórfica y no antropocéntrica. Esto significa que es un pensador secular y naturalista, pero de un tipo muy particular. Rechaza las explicaciones supranaturales, ateniéndose a lo que llama el *principio ontológico*: la afirmación de que "las entidades actuales son las únicas *razones*" (1956, 44), que "la búsqueda de una razón siempre es la búsqueda de un hecho actual que sea el vehículo de la razón" (69). Porque "nada hay que aflore en el mundo desde ninguna parte. Todo lo del mundo actual puede referirse a una entidad actual" (332). Esto implica que el empirismo, en última instancia, está en lo cierto: todo nuestro conocimiento proviene de la experiencia y no hay nada fuera de la experiencia, o más allá de ella. Aún el concepto de Dios necesita ser secularizado, explicado en términos empíricos y posicionado dentro de la experiencia fenoménica (283).

A este respecto, es importante notar que Whitehead siempre busca, como lo hace Deleuze después de él, conciliar sus argumentos con los resultados de la ciencia experimental. Demasiados filósofos del siglo XX rechazan la ciencia y la tecnología por ser un "encasillamiento" abusivo de la experiencia (Heidegger) o un ejercicio de la "razón instrumental" (Horkheimer y Adorno). Whitehead, sin embargo, se ve positivamente estimulado por la ciencia de su tiempo: la teoría de la relatividad y, en menor medida, la física cuántica. Uno de sus objetivos es crear una metafísica que se libere de los presupuestos no actualizados del pensamiento clásico (cartesiano y newtoniano) de manera tan radical como lo hace la física del siglo XX. Esto no quiere decir que la filosofía deba subordinarse a la ciencia (como algunos positivistas y filósofos analíticos desearían); Whitehead, no menos que Deleuze, insiste en esta diferencia esencial entre la empresa filosófica y la científica, y en la irreductibilidad de la primera a la segunda. Pero la metafísica de Whitehead siempre supone un respeto por los hallazgos de la ciencia física. Hoy en día, el pensamiento de Whitehead (como el de Deleuze) puede entrar en contacto fructífero con áreas de investigación y discusión científicas contemporáneas tales como la teoría de la complejidad (Robinson, 2005) y la neurobiología (Pred, 2005; Meyer, 2005).

No obstante lo anterior, el principio ontológico de Whitehead también supone que la ciencia física –con su rechazo de la "búsqueda de la razón", su separación entre las cuestiones del *cómo* y las del *por qué*– no es del todo adecuada a la hora de comprender la realidad. Se trata de un procedimiento incompleto. Como Isabelle Stengers (2005, 37ss) lo expresa, la ciencia es una condición necesaria pero no suficiente para comprender el mundo. Detenerse en el nivel de la explicación científica significaría aceptar "la bifurcación de la naturaleza en dos sistemas de realidad": uno, el reino de "las moléculas y electrones"; otro, el de los fenómenos mentales (las "cualidades secundarias" de Locke) como "la verdosidad de los árboles, la musicalidad de los pájaros o la calidez del sol" (1968, 21-22). A fin de evitar esta bifurcación, Whitehead, como Leibniz, busca una "razón suficiente" para todos los fenómenos. Y como lo expresa Deleuze (1989, 59), comentando sobre Leibniz, "una causa no es la razón reclamada" aquí; o por lo menos, la causalidad trazada por la ciencia física es *insuficiente* como razón. A decir de Deleuze, el principio de razón suficiente de Leibniz

afirma que "todo lo que le sucede a una cosa, incluidas las causaciones, tenga una razón. Si llamamos acontecimiento a lo que le sucede a la cosa, ya sea que lo padezca, ya sea que lo haga, diremos que la razón suficiente es la que incluye al acontecimiento como uno de sus predicados" (Ibid.). No podemos ignorar la cadena física de causalidad que opera en un acontecimiento dado; pero no queremos que nuestra explicación se detenga allí. También "necesitamos entender", como dice Whitehead (citado en Stengers, 2005, 42; traducción propia), la razón detrás de esta cadena de causalidad, la "decisión" que hace de ella lo que es. Whitehead nos advierte que una tal "'decisión' no puede interpretarse como adjunto casual de una entidad actual. Constituye el significado mismo de actualidad" (1956, 72).

El principio ontológico de Whitehead, por lo tanto, presenta la misma exigencia metafísica que el principio de razón suficiente de Leibniz, excepto que Whitehead, una vez más, rechaza el pensamiento de la forma sujeto-predicado presente en Leibniz. Para Whitehead, los acontecimientos no le "ocurren a" las cosas, sino que, los acontecimientos mismos *son* las únicas cosas. Un acontecimiento no es "un predicado [de las cosas]", sino la cosa misma.[28] Mientras que Leibniz refiere todas las causas finales y razones suficientes a Dios, fundamento del ser y arquitecto de una "armonía preestablecida", Whitehead invierte esta lógica. Según la versión de Whitehead, Dios, en vez de ser fundamento, es el resultado de las razones suficientes, o causas finales, de todos los entes finitos. En un mundo de procesos más que de predicados, la razón suficiente de cualquier ocasión actual es "decidida" por la ocasión misma y es enteramente inmanente a ella. Cada ente actual es el arquitecto de su propia y privada "armonía preestablecida" (Whitehead 1956 , 48; cf. 305-306). En contraste con el Dios de Leibniz, lo que Whitehead llama "la naturaleza consiguiente de Dios" (464), sólo funciona *ex post facto*, agrupando estas múltiples pequeñas armonías privadas, sin excepción, en una gran, pública y, nunca completa, "armonización conceptual" (465).

Todo esto implica una nueva y modernista forma de "armonía" que no excluye disonancias, sino que las engloba en sí misma también. Al tratar con "antítesis", o "aparentes auto-contradicciones", el Dios de Whitehead ni selecciona entre alternativas posibles a la manera de la divinidad de Leibniz, ni "subsume" las oposiciones en una unidad más

elevada, auto-reflexiva y auto-diferenciante, a la manera del absoluto de Hegel. Por el contrario, el Dios de Whitehead opera "una modificación de significado que convierte la oposición en contraste" (467).[29] Ahí donde el Dios de Leibniz elige "el mejor de todos los mundos posibles" por exclusión de las incomposibilidades, el Dios de Whitehead afirma, sin preferencia o restricción, "la multiplicidad discordante de las cosas actuales" (468). O, como Deleuze lo expresa: para Whitehead, en contraste con Leibniz, "las bifurcaciones, divergencias, incompatibilidades y el desacuerdo, pertenecen al mismo y abigarrado mundo…Incluso Dios cesa de ser un Ser que compara mundos y elige el composible más rico. Él deviene proceso, un proceso que afirma incomposibles y pasa a través de ellos" (1989, 107-108).[30]

¿Cómo influye este abordaje en la comprensión que Whitehead tiene del mundo? ¿De qué manera su "filosofía del organismo" se compara con las variedades más convencionales de empirismo y naturalismo? La diferencia más importante, a mi juicio, es la siguiente: al rechazar la bifurcación de la naturaleza y al requerir una razón suficiente para todos los fenómenos, Whitehead necesariamente desafía el supuesto básico de la razón científica moderna: el de un sujeto dividido (Lacan 1987, 142 ff.) o la figura del hombre como doble empírico-trascendental (Foucault 2001, 310 ff.). Para Whitehead, quien experimenta no puede permanecer apartado de lo experimentado, porque ambos están presentes en el mundo del mismo modo. No puedo observar a otros entes de una manera distinta de cómo me observo a mí mismo. No puede haber distinciones formales permanentes entre el yo que observa (el yo como sujeto trascendental, o sujeto de enunciación) y el yo que es observado (el yo como objeto en el mundo, o sujeto del enunciado). Por lo tanto, no puede haber ni fenomenología ni positivismo, ni cognitivismo ni conductismo. Whitehead subraya este punto y utiliza el mismo vocabulario para describir el mundo biológico (incluso el inorgánico) y el mundo humano. Sugiere que categorías como "voluntad", "deseo" y "creación", son válidas, no sólo para nosotros, sino para los entes no-humanos (incluso inorgánicos). Escribe, sin reparos, sobre los "sentires" y "satisfacciones" de una planta, de un objeto inorgánico como el obelisco de Cleopatra o, incluso, de un electrón. Cada acontecimiento o ente posee lo que él llama polos "espirituales" y "físicos", y ambos tienen una

dimensión "privada" y "pública". En las vastas interconexiones del universo, todo percibe y es percibido.

Por extraño que esto pueda sonar, es una consecuencia necesaria de la búsqueda de univocidad que Whitehead lleva a cabo, o de lo que Manuel DeLanda (2006) llama *ontología plana*: una en la que entes de diferentes escalas y en distintos niveles de reflexividad y complejidad, son, todos, tratados de la misma manera.[31] Cuando Whitehead escribe acerca del "polo mental" de un electrón, o de un monumento, debemos recordar que "las operaciones espirituales no entrañan necesariamente conciencia"; de hecho, con mayor frecuencia suceden por completo sin la conciencia (Whitehead 1956, 125). Whitehead deriva sus términos de nuestro lenguaje ordinario sobre el pensamiento, el sentir y el comportamiento humanos; de este modo, marca su distancia de cualquier tipo de positivismo o de lo que, más recientemente, se ha llamado "materialismo eliminativista". Pero también desantropomorfiza radicalmente estos términos a fin de distinguir su posición de cualquier privilegio de lo humano, o del "pansiquismo" del que a veces se le acusa. No es el caso que los seres humanos posean una "mentalidad" esencial especial, mientras que los árboles y las rocas y los electrones no. Pero, tampoco es nuestra sensibilidad una mera ilusión. La diferencia es, en todo caso, de grado. El "polo espiritual" de una ocasión que contribuye a la existencia de un árbol o de una roca o de un electrón, nunca se encuentra completamente ausente, sino que es lo suficientemente débil para ser "trivial". Por contraste, el "polo espiritual" de una ocasión que contribuye a mi conciencia, o a mi identidad, es intensivo, activo y ampliamente dominante.

Para evitar las connotaciones antropomórficas –o al menos cognitivas y racionalistas– de términos como "mentalidad" y "percepción", Whitehead utiliza el término *prehensión* para el acto a través del cual una ocasión actual incorpora y responde a otra. La percepción sensible, clara y distinta de los humanos, tal como es concebida por la tradición filosófica clásica, desde Descartes hasta los positivistas del siglo XX, es una forma de prehensión. Pero dista de ser la única. Nuestras vidas están llenas de experiencias de "percepción no sensorial" (Whitehead 1961, 190): de nuestra conciencia del pasado inmediato, al sentimiento que tenemos de "la concomitancia del cuerpo" (Whitehead 1956, 420). "Vemos la silla contemporánea,

mas la vemos con *nuestros* ojos; y tocamos la silla contemporánea, pero la tocamos con nuestras manos" (97). Y una vez más: "vemos por nuestros ojos y gustamos por *nuestros paladares*" (173). Del mismo modo, "una medusa avanza y se aparta, y al hacerlo así revela cierta percepción de relaciones causales con el mundo más allá de ella; una planta crece por abajo hacia la tierra húmeda y hacia la luz por arriba" (243). Estas son, todas, prehensiones. De hecho, la tierra prehende al sol que le da energía; las piedras prehenden la tierra sobre las que caen. El obelisco de Cleopatra prehende su entorno material; y yo prehendo, entre otras cosas, el obelisco. Un nuevo ente deviene al prehender otros entes; cada acontecimiento *es* la prehensión de otros acontecimientos.[32]

Todo esto aplica, deberíamos notar, no sólo para el encuentro entre sujeto y objeto, sino también para lo que comúnmente se entiende por "identidad" del sujeto individual. La identidad propia, o relación del sujeto consigo mismo, posee la misma estructura que la relación de un sujeto con un objeto. Ambas están fundadas en prehensiones. Yo prehendo el obelisco de Cleopatra en forma nueva cada vez que paso a su lado o pienso en él. Pero además, me prehendo a mí mismo continuamente; me renuevo continuamente en mi ser a cada instante, al prehender lo que era un momento atrás, "entre una décima de segundo y medio segundo anterior". Tal pasado inmediato "se ha ido, pero aún está ahí. Es nuestro yo mismo indubitable, el fundamento de nuestra existencia presente". (Whitehead 1961, 191). Un "objeto duradero" sólo puede persistir a través del tiempo y retener una cierta "identidad" entre los devenires que atraviesa, en virtud de un "carácter genético heredado a lo largo de una ruta histórica de ocasiones actuales" (Whitehead 1956, 155). Soy sólo el "mismo", capaz de "mantener un carácter" (59), en la medida en que continua y activamente asimilo esta herencia de mi pasado inmediato. Mi identidad propia, o la manera en que me relaciono conmigo mismo, es la expresión de tal herencia: el proceso por el cual la recibo, la pienso y la transformo, una y otra vez.[33] Y lo mismo podría decirse, en mayor o menor medida, del obelisco de Cleopatra. La única diferencia es que yo asimilo mi herencia del pasado en un nivel más alto y reflexivo que una planta, una piedra o un electrón.

Si el Ser es unívoco y todo es un acontecimiento y, si lo humano y lo racional no poseen un privilegio especial, entonces la epistemología

debe ser desplazada del lugar privilegiado que ocupa en el pensamiento post-cartesiano (y en especial post-kantiano). El punto de la filosofía de Whitehead es "que no se involucren nuestras nociones con una teoría epistemológica relativa a la percepción sensorial" (110). Ya no tiene sentido separar la teoría de *cómo* conocemos de la teoría de *qué* conocemos. Whitehead resalta la premisa ontológica no reconocida detrás de las investigaciones epistemológicas de la filosofía tradicional: la duda metódica de Descartes, el escepticismo de Hume, la deducción trascendental de Kant. En estos casos, continuidad y causalidad están ya siempre presupuestas por los argumentos que pretenden que las pongamos en duda (o, en el caso de Kant, para fundarlas y autorizarlas). Hume, por ejemplo, cuestiona la causalidad argumentando que todo lo que realmente podemos conocer sobre el vínculo necesario entre acontecimientos es su conjunción constante en nuestra memoria. Tal conjunción, dice Hume, debe ser atribuida a nuestros hábitos y asociaciones; está en nuestras mentes más que en el mundo. Pero Whitehead rechaza esta distinción. Recalca que "es difícil entender por qué Hume dispensa al 'habito' de la misma crítica que la que aplica a la noción de 'causa'. No tenemos 'impresión' del 'hábito' de la misma crítica que la que aplica a la noción de 'causa'. Causa, repetición, hábito, están todos en el mismo caso" (ibid., 196).

En otras palabras, los hábitos y las asociaciones mentales no podrían, en sí mismos, ser postulados sin el presupuesto de lo que Whitehead llama *eficacia causal*: "el sentido de derivación de un pasado inmediato, y de paso a un futuro inmediato" (ibid., 246). Por ende, mientras que Hume separa las impresiones subjetivas de los estados de hecho objetivos y argumenta que no podemos hacer inferencias sobre los segundos a partir de las primeras, Whitehead observa que la lógica y los contenidos de estos dos dominios, ostensiblemente separados, son, de hecho, completamente los mismos. No hay razón por la que los acontecimientos mentales deberían ser tratados en forma diferente que cualquier otro tipo de acontecimiento; todos son parte del mismo flujo de experiencia. Si Hume fuese consistente, tendría que rechazar el hábito, la memoria y las asociaciones mentales, sobre la misma base que rechaza la causalidad. La lección es que las meta-preguntas de la epistemología ("¿cómo conocemos lo que existe?"; "¿conocemos realmente lo que pensamos que conocemos sobre lo que existe?") poseen

el mismo status ontológico que las preguntas de primer orden a las que ostensiblemente se refieren ("¿qué existe?"). Whitehead, por lo tanto, ocasiona un corto circuito en el proceso epistemológico de reflexión. No hay metalenguaje y la epistemología colapsa hacia la ontología.

Este rechazo de la epistemología es lo que conduce a Deleuze a elogiar "la lista de nociones empírico-ideales que se encuentra en Whitehead, y que hace de *Proceso and realidad* uno de los más grandes libros de la filosofía moderna" (Deleuze 2002, 419). Deleuze opone la creciente lista de categorías de Whitehead –una lista que incluye "la categoría de lo último" junto con ocho "categorías de existencia", veintisiete "categorías de explicación" y nueve "obligaciones categoriales" (Whitehead 1956, 39)– al arreglo de las doce categorías del entendimiento en la *Crítica de la razón pura* de Kant. Las categorías de Kant son lógicas y epistemológicas; "pertenecen al mundo de la representación" (Deleuze 2002, 419) y conciernen a las maneras en que nos organizamos –y por lo tanto nos presentan– los datos que percibimos por los sentidos. Whitehead las llama "los fantasmas de las antiguas 'facultades' desterradas de la psicología pero que siguen acechando a la metafísica" (1956, 36). Las categorías de Whitehead no cumplen una función semejante. Son "nociones genéricas inevitablemente presupuestas en nuestra experiencia reflexiva…[basadas] en los elementos más concretos de nuestra experiencia" (Ibid.). No *representan* esa experiencia, ni explican cómo es posible para nosotros *conocer* las cosas en dicha experiencia. No pueden ser *aplicadas a* la experiencia, porque están ya siempre situadas *dentro* de la experiencia misma. Deleuze (2002) las califica de nociones que son "realmente abiertas y que manifiestan un sentido empírico y pluralista de la Idea (419). Tales nociones "son condiciones de la experiencia real y no sólo de la experiencia posible" (420).

Las categorías del entendimiento de Kant son universales e intrínsecas a la mente que las impone sobre una realidad exterior que, sin ellas, sería incoherente. Pero las categorías de Whitehead no son impuestas por la mente. Son inmanentes a los "datos" –los acontecimientos u ocasiones actuales– a partir de los cuales emergen como proceso de abstracción. "Es un error total", dice Whitehead, "preguntar cómo el hecho particular concreto puede edificarse a base de universales. La respuesta es: 'De ningún modo'. La verdadera cuestión filosófica es: ¿cómo puede el hecho concreto

exhibir entidades abstraídas de sí mismo y en las cuales participa empero por su propia naturaleza?" (1956, 38-39).[34] Whitehead abstrae categorías "empírico-ideales" de los acontecimientos que participan en ellos mismos en vez de imponer, *a priori*, dichas categorías sobre los fenómenos que permanecen externos a ellas. Al analizar acontecimientos, no supone una prioridad del sujeto, sino que traza su génesis en paralelo a la del mundo en el que se encuentra. Y delinea las condiciones de la experiencia real, que determina los procesos concretos de emergencia, en vez de proponer condiciones apodícticas para toda experiencia posible. Whitehead rechaza la tentativa de Kant de "equilibrar el mundo sobre el pensamiento – olvidándose de que los materiales del pensamiento son muy escasos" (Ibid., 209-210). Pero está de acuerdo con Kant en el principio de que "la tarea de la razón crítica es el análisis de las construcciones; y 'construcción' es 'proceso'" (Ibid., 210). Whitehead no se limita simplemente a rechazar a Kant, sino que convierte el "idealismo trascendental" de Kant en algo parecido a lo que Deleuze llama "empirismo trascendental".[35]

El propio "empirismo trascendental" de Deleuze se centra en la noción de lo virtual. Creo que este concepto tan discutido puede ser comprendido mejor en términos kantianos. Lo virtual es la condición trascendental de toda experiencia. Y las ideas en lo virtual, que son siempre "problemáticas o problematizantes"; son para Deleuze el equivalente de las "ideas regulativas" en Kant (Deleuze 2002, 257). Para Kant, como señala Deleuze, "la Idea como problema tiene un valor objetivo e indeterminado a la vez" (259). No pueden ser presentadas directamente ni re-presentadas, sino que su indeterminación misma "es una estructura objetiva, perfectamente positiva, que ya actúa en la percepción a título de horizonte o de foco" (Ibid.). El error del dogmatismo metafísico es utilizar estas ideas de forma constitutiva: tomar sus objetos como entes determinados y trascendentes. Esto implica olvidar que tales objetos "no pueden ser ni dados, ni conocidos." El error correlativo del escepticismo es pensar que, como las ideas son indeterminadas e irrepresentables, son, por lo tanto, meramente subjetivas, y sus objetos meramente ficticios. Esto implica olvidar que "la Idea como problema tiene un valor objetivo" (Ibid.) y que "'problemático' no sólo significa una especie particularmente importante de actos subjetivos, sino una dimensión de la objetividad como tal, investigada por esos actos"

(Ibid.). Contra estas dos tendencias equivocadas, Kant sostiene el uso trascendental y regulativo de las Ideas. Una idea regulativa no determina una solución particular de antemano. Pero al operar como una guía, o marco de referencia, la idea regulativa trabaja *problemáticamente* para establecer las condiciones a partir de las cuales las soluciones, o "decisiones", pueden emerger. Al postular un proceso de este tipo, Kant inventa la noción de un dominio trascendental, o de lo que Deleuze llamará lo virtual.

Hay, por supuesto, importantes diferencias entre el argumento trascendental de Kant y la invocación de lo virtual en Deleuze. Por un lado, la posición de Kant es legislativa y jurídica: busca distinguir los usos legítimos de los usos ilegítimos de la razón. Deleuze, en cambio, citando a Artaud, busca "acabar con el juicio de Dios"; su criterio es constructivista en vez de jurídico, pues se ocupa de empujar las fuerzas hacia el límite de lo que pueden hacer, en vez de evaluar su legitimidad. Además, el dominio trascendental de Kant determina la forma necesaria –pero sólo la forma– de toda la experiencia posible. Lo virtual en Deleuze, por contraste, es "genético y productor" de la experiencia actual (Deleuze 2000, 76). Por último, el dominio trascendental kantiano posee la estructura de la subjetividad; como mínimo, adopta la forma básica del "Yo" en la "unidad trascendental de la apercepción." Lo virtual en Deleuze es "un campo trascendental impersonal y preindividual" (Deleuze 2005, 135); no posee la estructura de la conciencia. Al corregir de este modo a Kant, Deleuze hace lo que él mismo le adjudica al propio Nietzsche: "volver a asentar la crítica kantiana sobre su base, como para Marx la dialéctica [hegeliana]" (Deleuze 1983, 126).

Convertir a Kant del idealismo trascendental al empirismo trascendental, y de un proyecto legislativo-jurídico a un proyecto constructivista, significa desplazarse de lo posible a lo virtual, y, de las meras condiciones formales de posibilidad, a las condiciones concretas de actualización. La transformación deleuziana de Kant conduce directamente a su famosa distinción entre lo virtual y lo posible. Para Deleuze, lo posible es una forma vacía, definida únicamente por el principio de no-contradicción. Afirmar que algo es posible significa decir poco más que su concepto no puede ser excluido *a priori* solamente por cuestiones lógicas. Esto significa que la posibilidad es una categoría puramente negativa, carece de un ser propio.

Una mera posibilidad no es generativa o productiva; no es *suficiente* para hacer que algo suceda. No satisface el principio de razón suficiente. Es por ello que Deleuze afirma que "lo posible se opone a lo real" (Deleuze 2002, 318). Algo meramente posible no puede aspirar a la existencia y carece de un modo intrínseco de ser. Sus únicas características positivas son aquellas que toma prestado de lo real que no es. Lo posible "remite a la forma de identidad en el concepto"; es "concebido como la imagen de lo real; y lo real, como la semejanza de lo posible" (319). Esto quiere decir que lo posible es exactamente como lo real, excepto por la contingencia de que, de hecho, no existe. Y lo real no es nada más que la recreación de lo que ya estaba pre-configurado y anticipado en lo posible. En este juego de reflejos y semejanzas no puede haber nada nuevo o inesperado. Cuando una posibilidad se realiza –cuando se hace realidad– ninguna creación ha sucedido. Como afirma Deleuze, "se entiende tan mal qué es lo que la existencia agrega al concepto al duplicar lo semejante por lo semejante" (319).

Lo virtual, por otro lado, es del todo real por derecho propio, "posee una plena realidad por sí mismo" (Ibid., 318). Sucede, simplemente, que ésta no es una realidad actual. Lo virtual es como un campo de energía que aún no ha sido explotado o un reservorio de potencialidades que aún no ha sido aprovechado. Es decir, lo virtual no está compuesto de entes actuales; pero el potencial de cambio que ofrece es real a su manera. Es la formulación de Proust tan frecuentemente utilizada por Deleuze, "lo virtual es real sin ser actual, ideal sin ser abstracto" (314). Uno podría, de hecho, explicar lo virtual en términos puramente fisicalistas: como Gilbert Simondon (2009) hizo en un trabajo que influenció enormemente a Deleuze, o como Manuel DeLanda (2002) ha hecho recientemente. Pero Deleuze con frecuencia describe lo virtual como un campo o estructura trascendental, que condiciona y genera lo actual. Lo virtual es un principio de emergencia o de creación. Como tal, no prefigura o predetermina las actualidades que emergen de él. En cambio, es la fuerza impulsora o el principio, lo que permite a cada ente actual aparecer (manifestarse) como algo nuevo, algo sin precedente o parecido, algo que no ha existido en el universo de la misma forma anteriormente. Es por ello que lo virtual es enteramente distinto de lo posible. En todo caso, es más cercano a la voluntad de poder

en Nietzsche o al *élan vital* en Bergson. Todos estos deben ser entendidos, no como esencias, sino como "síntesis" post-kantianas de diferencia: condiciones trascendentales para un devenir dinámico, no para el ser estático (ver Deleuze 2000, 76).

Lo virtual opera como una condición trascendental para lo actual, brindando razón suficiente para todo lo que acontece. Esto nos regresa a la distinción –o mejor dicho, el hiato– entre la razón suficiente y la causalidad ordinaria. La causalidad lineal, del tipo que trazan las ciencias físicas es, siempre y exclusivamente, una relación entre cuerpos. Es una cuestión, como observa Deleuze en *Lógica del sentido*, de "cuerpos, con sus tensiones, sus cualidades, sus relaciones, sus acciones y pasiones, y los 'estados de cosas' correspondientes. Estos estados de cosas, acciones y pasiones, están determinados por las mezclas entre cuerpos…todos los cuerpos son causas, causas unos en relación con lo otros unos para otros" (Deleuze 2005, 9). Todo lo que existe en el mundo está determinado por tales causas físicas; constituye una condición necesaria para cada acontecimiento, pero como hemos visto, no una condición suficiente.

Esta causalidad lineal, y esta necesidad, son lo que Kant busca garantizar ante el escepticismo de Hume. Pero si aceptamos la crítica de Whitehead a Hume, entonces podemos concluir que la búsqueda misma de Kant de tal garantía es superflua. La eficacia causal está ya siempre operando en las profundidades de los cuerpos. Kant nunca cuestiona los supuestos iniciales y dudosos de Hume: que la causalidad no puede ser encontrada *allá afuera,* en el mundo, y que, en consecuencia, sólo puede ser hallada *aquí*, en la mente de quien percibe. Hume apela al hábito como la base de la atribución de la mente a la causalidad de las cosas; el argumento trascendental kantiano convierte esta generalización empírica en una necesidad *a priori*. Pero Kant todavía acepta lo que Whitehead (1956, 217) llama principios *subjetivistas* y *sensacionalistas* derivados de Locke y Hume.[36] En consecuencia, la deducción trascendental de Kant permanece atrapada en "una lógica del calco y de la reproducción" (Deleuze y Guattari 1988, 17), "un calco de lo trascendental copiado de lo empírico" (Deleuze 2002, 220). Kant se limita a transferir la estructura de la eficacia causal del mundo al sujeto que lo aprehende. Lo posible imita lo real, sin agregarle nada nuevo.

Deleuze, al postular un tipo diferente de lógica trascendental, lleva el argumento de Kant de la posibilidad a la virtualidad y del papel de garantizar una eficacia causal a proveer razones suficientes. Junto con la "conexión" actual y material de causas físicas entre sí, hay además una relación de virtualidad, o un "lazo", que vincula "los efectos de los acontecimientos incorporales" entre sí (Deleuze 2005, 11). Lo virtual es el dominio de efectos separados de sus causas: "efectos en el sentido causal, pero también 'efectos' sonoros, ópticos o de lenguaje" (Ibid.), o lo que en las películas se llama 'efectos especiales'. Los efectos derivan de las causas, claro está, en el mundo físico de los cuerpos. Pero en términos trascendentales, estos efectos especiales incorpóreos establecen un precedente extraño. Considerados por separado de sus causas físicas, y de manera independiente de cualquier instanciación corporal, son algo así como las condiciones generativas –los 'significados' y las 'razones', o lo que Whitehead llama causas finales– de los procesos que físicamente les abren paso.

Deleuze (2005, 32) llama estos post-efectos generativos "cuasi-causas". Una casi-causalidad es una "causalidad irreal y fantasmal" (62), más una insinuación que una determinación. Sucede, no en la densidad corporal del presente vivido, sino en "el instante sin espesor y sin extensión quien subdivide cada presente en pasado y futuro" (199). La casi-causa "no existiría fuera de su efecto", pero tampoco puede ser identificada con, o reducida a, su efecto. Porque "aparecía con este efecto, que mantenía con él una relación inmanente que hace del producto algo productor, aún siendo producto" (127). En sí misma, la casi-causa virtual participa sólo del "extra ser"; es "estéril, ineficaz, [y está] en la superficie de las cosas" (33). Pero al mismo tiempo, en virtud de sus relaciones infinitas y en la medida en que "esquiva el presente" (200), la cuasi-causa también conforma un principio de creatividad. Prospectivamente, *induce* el proceso de actualización; retrospectivamente, es la *expresión* de tal proceso. El dominio trascendental de Deleuze es por lo tanto "un conjunto de correspondencias no causales, que forman un sistema de ecos, estribillos y resonancias, un sistema de signos, en una palabra, una casi-causalidad expresiva y no en absoluto una causalidad necesitante" (205). Solo de esta manera paradójica y fantasmal Deleuze puede postular un dominio trascendental que no copie lo actual ni lo prefigure.

¿Qué tiene que ver todo esto con Whitehead? Hasta donde sabemos, Whitehead nunca usa el término "virtual". Pero como señala Robinson, "la distinción que hace Whitehead entre lo actual y lo potencial se parece a la distinción deleuziana entre lo actual y lo virtual" (Robinson 2006, 72). La potencialidad, para Whitehead, siempre es algo más, y algo otro, que la mera posibilidad. Además de acontecimientos y entes actuales, Whitehead también propone la existencia de lo que llama "objetos eternos". Estos son "potenciales puros" (Whitehead 1956, 41) o "potenciales para el proceso de devenir" (51). Si los entes actuales son "ocasiones" singulares del devenir, entonces los objetos eternos proveen "las 'cualidades' y 'relaciones'" (263) que ayudan a definir, e ingresan en, estas ocasiones. Cuando "la potencialidad de un objeto eterno se realiza en una entidad actual particular", esta contribuye a la "definidad de esa entidad actual" (42, 219). Le da un carácter particular. Los objetos eternos, por lo tanto, adoptan algo parecido al papel que los universales (78), los predicados (255-256), las formas platónicas (73) y las ideas (84; 207) juegan en sistemas metafísicos más antiguos. Pero ya hemos visto que, para Whitehead, un "hecho concreto particular" no puede simplemente "construirse a partir de los universales"; la construcción sucede más bien a la inversa. Los universales, o "cosas que son eternas", pueden y deben ser abstraídas de las "cosas que son temporales" (68). Pero no pueden ser concebidas por sí mismas, en ausencia de los entes empíricos y temporales a los que informan. Los objetos eternos, por lo tanto, no son ni estructuras lógicas *a priori*, ni esencias platónicas, ni ideas racionales constitutivas. Son adverbiales más que sustantivas; determinan y expresan *cómo* los entes actuales se relacionan unos con otros, se adoptan unos a otros y entran "en la constitución de cada uno" (206). Como las ideas de Kant y Deleuze, los objetos eternos operan de forma regulativa o problemática.[37]

Para ser precisos, Whitehead define los objetos eternos como "toda entidad cuyo reconocimiento conceptual no entrañe una referencia necesaria a entidades actuales definidas del mundo temporal" (1956, 73). Esto significa que los objetos eternos incluyen cualidades sensibles, como colores (*azuleidad* o *verdeidad*) sensaciones táctiles (*suavidad* o *dureza*), abstracciones conceptuales como forma (de *hélice* o de *dodecaedro*) y número (*siete*, o *la raíz cuadrada de menos dos*), cualidades morales (como la

valentía o la *cobardía*), fundamentos físicos (como la *atracción gravitacional* o la *carga eléctrica*) y muchas otras más. Un objeto eterno también puede ser "un modo determinado en que un sentir puede sentir...una emoción o una intensidad, una adversión o una aversión, un placer o un dolor" (393).[38] "Sensa" –o lo que hoy en día solemos llamar "qualia"– son "la categoría ínfima de los objetos eternos" (162). Pero hay también "objetos eternos complejos" que tienen otros más simples como sus componentes. Así pues, los afectos o emociones son objetos eternos; y también lo son los "contrastes o patrones" o cualquier otra cosa que expresa "una manera de relatidad entre otros objetos eternos" (162). Hay, de hecho, "un progreso indefinido de categorías a medida que pasamos de 'contrastes' a 'contrastes de contrastes', y así indefinidamente más elevados grados de contrastes" (41). Los niveles de complejidad se extienden sin límite. Pero, sin importar el nivel, los objetos eternos son abstracciones ideales que, sin embargo, (a diferencia de las formas platónicas) sólo pueden ser encontradas *en* la experiencia, cuando son "seleccionadas" y "sentidas" por ocasiones actuales particulares.

El uso que hace Whitehead del término "eterno" puede parecernos un poco extraño en el contexto de una filosofía fundada en acontecimientos, devenires, cambios continuos y novedades. Y, de hecho, como si admitiera esto, señala que "si se desaprueba el término 'objetos eternos' podría ser conveniente el término 'potencialidades'" (1956, 207). Pero si Whitehead prefiere retener la noción de "objetos eternos", es precisamente porque busca –como Nietzsche, Bergson y Deleuze– rechazar la separación platónica entre eternidad y tiempo, la oposición binaria que postula un mundo más elevado de permanencia y perfección ("un cielo estático, espiritual") contra un mundo más terrenal e imperfecto hecho de flujos (285). Estos dos mundos deben, en cambio, interpenetrarse mutuamente. Porque "la permanencia sólo puede arrebatarse al fluir, y el momento que pasa sólo puede hallar su intensidad adecuada sometiéndose a la permanencia. Quienes pretenden desunir los dos elementos no pueden encontrar una interpretación de los hechos patentes" (454). Los entes actuales caducan constantemente, pero las relaciones entre ellos, o los patrones que crean, tienden a recurrir y a durar. Así, "no es la 'sustancia' lo que permanece, sino la 'forma'". Y aun las formas no subsisten de manera

absoluta, sino que continuamente "sufren relaciones variables" (50). Al afirmar esto, Whitehead convierte a Platón del idealismo al empirismo, del mismo modo que convierte a Spinoza, Leibniz, Hume y Kant.[39]

Cuando Whitehead afirma que las formas, las sustancias o los objetos eternos, al igual que los entes actuales, deben ser aceptados como reales, está siguiendo una línea argumental muy parecida a la del *empirismo radical* de William James. Para James, la *experiencia* es el único criterio de realidad; vivimos en "un mundo de pura experiencia" (James 2004, 21-44). El empirismo clásico tiene grandes dificultades para concebir las relaciones, así como las emociones, contrastes, patrones y todos los demás fenómenos que Whitehead clasifica como "objetos eternos". Como estos no son reconocidos como "cosas" o "impresiones directas de sensación", son relegadas al estatus de ficciones mentales (hábitos, derivados, cualidades secundarias, y demás). Pero James sostiene que, en un mundo de pura experiencia, las "relaciones" son, punto a punto, tan reales como las "cosas": "las relaciones que conectan las experiencias deben ser ellas mismas relaciones dadas a la experiencia y cualquier tipo de relación que sea objeto de experiencia debe tenerse por 'real' como cualquier otra cosa en el sistema" (Ibid., 43). Whitehead argumenta, con la misma lógica, que los objetos eternos deben ser considerados tan reales como los entes actuales que califican, y que los seleccionan, los incluyen y los encarnan. Los objetos eternos son reales porque son ellos mismos "relaciones experimentadas" o elementos primordiales de la experiencia.[40]

Pero aunque los objetos eternos son del todo reales, no son lo mismo que los entes actuales. Como las virtualidades de Deleuze, no son precisamente actuales. Esto se debe a que, en sí mismos, no se hallan causalmente determinados y no pueden hacer que cualquier cosa ocurra. Los objetos eternos implican "indecisión" e "indeterminación" en sus propias naturalezas (Whitehead 1956, 51); siempre implican alternativas, contingencias, situaciones que podrían haber sido diferentes. Este pedazo de pared es amarillo, pero podría haber sido azul. Esto significa que su rol es esencialmente pasivo. "Un objeto eterno es siempre una potencialidad para entidades actuales; mas en sí, como conceptualmente sentido, es neutral con respecto al hecho de su ingresión física en cualquier entidad actual particular del mundo temporal" (74). Podríamos decir que lo amarillo "en sí

mismo", entendido como una potencialidad pura, es totalmente indiferente al color amarillo actual de este pedazo de pared. El amarillo *per se* no posee una causalidad eficiente y ninguna influencia sobre la "decisión" por la que es admitido (o no) en un estado actual particular de situación. Los objetos eternos, como las casi-causas de Deleuze, son neutros, estériles e ineficaces, tan carentes de poder como indiferentes.

A la vez, cada acontecimiento, cada ocasión actual, involucra una *actualización* de estas meras potencialidades. Cada ente actual está determinado por lo que Whitehead llama la *ingresión* de un objeto eterno específico. "El término 'ingresar' se refiere al modo particular en que la potencialidad de un objeto eterno se realiza en una entidad actual particular, contribuyendo así a la definidad de esa entidad actual" (Whitehead 1956, 42). Cada ente actual se crea a sí mismo en un proceso de decisión al *seleccionar* entre las potencialidades que le son ofrecidas por los objetos eternos. La concreción de cada ente actual involucra el rechazo de algunos objetos eternos y la "contemplación" activa, o admisión de sentires, de otros (259). A través de un tipo de proceso circular, los objetos eternos que son admitidos o considerados, sirven para definir y determinar el ente que los seleccionó. Esto explica por qué –o mejor dicho, cómo– este pedazo particular de pared *es* de hecho amarillo. Al ofrecerse a sí mismos para la actualización, y al determinar los entes mismos que los seleccionan y actualizan, los objetos eternos juegan un papel trascendental, casi-causal, en la constitución del mundo actual.[41]

Whitehead también explica la diferencia, y la relación, entre los objetos eternos y los entes actuales al notar que los primeros "*pueden* ser desdeñados" en cualquier momento, mientras que los últimos "*han de* ser sentidos" (Ibid., 326). Las potencialidades son opcionales; pueden o no ser realizadas. Pero las actualidades no pueden ser evitadas. De hecho, "una entidad actual del mundo actual de un sujeto *tiene que* entrar en la concrescencia de ese sujeto mediante *algún* sentir causal simple, por vago, trivial y oculto que sea" (Ibid.). Un ente actual puede, de hecho, ser rechazado o excluido por un proceso que Whitehead llama *prehensión negativa*: "la exclusión definida de ese punto de toda contribución positiva a la constitución interna real del sujeto" (70).[42] Pero aun esto es una suerte de reconocimiento ambiguo, una respuesta activa a algo que no puede

ser ignorado. Aún "la prehensión negativa de una entidad es un hecho positivo con su forma emocional subjetiva" (Ibid.). Un ente actual posee una eficacia causal porque, en sí mismo, está completamente determinado, está empíricamente "dado" y este "ser-dado" implica Necesidad (72). Una vez que las entidades actuales han completado su proceso, una vez que el ingreso de los objetos eternos en ellos ha sido fijada, "están desprovistas de toda determinación…Son completas y determinadas, desprovistas de toda indecisión" (50-51). Todo acontecimiento, entonces, culmina en una "realidad irreductible" (326), un estado de cosas que no tienen potencial restante y que no puede ser de otra forma que como es. Un acontecimiento consiste, precisamente, en este movimiento que va de la potencialidad (e indeterminación) a la actualidad (y completa determinación). El proceso de actualización sigue una trayectoria que va de la mera y desinteresada (estética) "contemplación" (74) de los objetos eternos al interés pragmático en algunos de estos objetos, y su incorporación a un "hecho irreductible que no puede eludirse" (72).

En el curso de determinarse a sí mismo por completo, un ente actual, de este modo, perece, y subsiste sólo como un "dato" que otros entes pueden prehender a su vez. Un objeto eterno, por contraste, no es agotado por el acontecimiento en el cual ingresa o que lo incluye; "no pierde nunca su 'acento' de potencialidad" (Ibid., 326). Permanece disponible para otros acontecimientos, otras actualizaciones. Esta es otra marca de lo trascendental. Como Deleuze afirma, de forma similar, refiriéndose tanto a las Ideas kantianas como a su propia noción de lo virtual problemático, "los verdaderos problemas son Ideas y…esas Ideas no son suprimidas por 'sus' soluciones, ya que son la condición indispensable sin la cual no existiría nunca ninguna solución" (Deleuze 2002, 258). Los objetos eternos y las Ideas problemáticas nunca desaparecen. Son "soluciones indispensables" que no pueden ser alcanzadas por fuera de las actualidades que condicionan y que las encarnan. Pero tampoco pueden ser reducidos a dichas actualidades y no pueden ser contenidos en ellas. No son actuales, pero asedian lo actual. Subsisten, como espectros, fuera de sus ingresos y actualizaciones, y de acuerdo con una lógica temporal diferente de aquella del "presente especioso del percipiente" (Whitehead 1956, 234), el presente en el que las cosas pasan. Este afuera, este extra-ser, este espacio "sin

locación simple", este tiempo en el que "un futuro y un pasado dividen el presente a cada instante y lo subdividen ad infinitum en pasado y futuro, y en ambas direcciones simultáneamente" es, todo ello, el dominio de lo trascendental.

La deducción trascendental de Kant cumple, por lo menos, dos propósitos: un papel jurídico y un papel problemático o especulativo. El papel jurídico consiste en determinar las condiciones legítimas de la racionalidad: "para que instituya un tribunal que garantice sus pretensiones legítimas y que sea capaz de terminar con todas las arrogancias infundadas" (Kant 2000, 9). El rol problemático o especulativo de la deducción consiste en responder las tres preguntas básicas: "¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me está permitido esperar?" (630). Al convertir a Kant del idealismo al empirismo trascendental, Whitehead y Deleuze rediseñan estos dos roles. El papel jurídico de la deducción trascendental se ve desplazado, como he sugerido, del "tribunal" kantiano en el que la razón se vuelve hacia sí misma y se auto-examina, hacia una evaluación de acuerdo con criterios inmanentes.[43] Y el rol problemático de la deducción trascendental se ve transformado gracias a que Whitehead y Deleuze formulan preguntas de un tipo diferente de las kantianas. Las preguntas fundamentales que Whitehead y Deleuze formulan, y buscan contestar con sus argumentos trascendentales sobre los objetos eternos y lo virtual, son: ¿Cómo es que siempre hay algo nuevo? ¿Cómo son posibles la novedad y el cambio? Cómo podemos dar cuenta de un futuro diferente de, y no meramente predeterminado por, el pasado? Y detrás de estas preguntas está la pregunta con la que comencé: ¿qué es un acontecimiento?

Este giro de las preguntas de Kant a las preguntas de Whitehead y Deleuze es en buena medida histórico, profundamente encarnado en el progreso (si es que todavía podemos llamarlo así) de nuestra modernidad. Kant, por supuesto, es un gran pensador de la Ilustración, que es definida por él, en sus famosas líneas, como "el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo" (Kant 2010, 319). Foucault, comentando sobre el texto de la Ilustración de Kant, dos siglos más tarde, nota que "el acontecimiento histórico de la *Aufklärung* no nos ha hecho mayores de edad, y de que no lo somos aún" (Foucault 2010, 989). Sin embargo, elogia la tentativa de Kant de proveer "un punto de partida:

el esbozo de lo que se podría llamar la actitud de modernidad" (980) y nos insta a continuar actualmente la reflexión de Kant en la forma de "una actitud, un éthos, una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es, a la vez, un análisis histórico de los límites que se nos han establecido y un examen de su franqueamiento posible" (989). Esta es la tarea que yace detrás de las renovaciones de Whitehead y Deleuze del argumento trascendental kantiano. En cuanto al giro que va de preguntas fundacionales sobre el conocimiento, la obligación y la creencia, hacia preguntas pragmáticas, constructivistas, sobre los acontecimientos, las potencialidades y los procesos de actualización, esto no es una traición a Kant, sino una urgente y necesaria renovación de su legado en un momento en que "todo lo sólido se desvanece en el aire" y en el que se nos dice que las grandes narrativas de la modernidad han muerto (Loytard 1987) o inclusive que "nunca fuimos modernos" en primer lugar (Latour 2007). Porque, como Deleuze y Guattari (1991) sugieren, "pudiera ser que creer en este mundo, en esta vida, se haya vuelto nuestra tarea más difícil, o la tarea de un modo de existencia por descubrir en nuestro plano de inmanencia actual" (76). Es tal tipo de tarea, la que propone convertirnos a nosotros mismos hacia esta creencia, la que Whitehead contempla como "el uso de la filosofía", que es "mantener una novedad activa de ideas fundamentales que iluminan el sistema social" (Whitehead 1944, 195).

Capítulo 3

Latidos de emoción

Whitehead insiste en que "la base de la experiencia es más bien emocional" (1961, 185). En este capítulo, trataré con su "teoría de los sentires" (1956, 299), y mostraré cómo allana el camino para una explicación basada en los afectos de la experiencia humana (y no sólo humana). Para Whitehead, las preguntas acerca de qué y cómo sentimos, son más fundamentales que las preguntas epistemológicas y hermenéuticas que son el foco de la mayor parte de filosofías y críticas (incluidas las kantianas). Este énfasis en el sentir conduce a su vez a una nueva versión de la subjetividad orientada a los afectos. En términos más generales, la teoría del afecto de Whitehead coloca a la estética –en vez de la ontología (Heidegger) o la ética (Levinas)– en el centro de la investigación filosófica. La estética es la marca de lo que Whitehead llama nuestro interés [*concern*] por el mundo y los entes en él (1961, 186).[44]

Whitehead caracteriza su filosofía como formando parte de una "crítica del sentir puro" (1956, 161). Como ya hemos visto, la referencia a Kant no es para nada trivial o meramente esporádica. Para Whitehead, el gran logro de la revolución copernicana de Kant en la filosofía es su "concepción de un acto de experiencia como funcionamiento constructivo" (216). Es decir, Whitehead reconoce a Kant como el inventor del constructivismo filosófico.[45] Kant niega la posibilidad (incluso el valor) del conocimiento de las cosas mismas, y apunta en cambio a las maneras en que estamos ya siempre constructivamente involucrados con lo que sea que estemos experimentando u observando. En otras palabras, Kant rechaza la idea de

que se representa, en nuestras mentes, una realidad que simplemente existe *allá afuera*, por sí misma, independiente de y previa a nuestras experiencias. Nuestra observación del mundo, o de cualquier cosa en él, es un proceso que interactúa con la naturaleza del mundo, interviene en ella y la cambia. De este modo, nuestra experiencia subjetiva *del* mundo es ella misma el proceso reflexivo a través del cual el mundo, incluidos nosotros en él, se constituye. Para Whitehead, como para Kant, no hay posibilidad de conocer el mundo en forma no-subjetiva o extra-experiencial, *sub specie aeternitatis*. Porque "todo el universo consta de elementos revelados en el análisis de las experiencias de los sujetos" y nada más (Ibid., 229). Como constructivista, Whitehead es un pensador bastante kantiano, o poskantiano, y no representa el retroceso pre-kantiano con el que se lo asocia.

Aún la notable doctrina kantiana de las "cosas en sí" es una consecuencia de su constructivismo, pues el punto mismo de la insistencia de Kant sobre la existencia de las "cosas en sí" que no podemos conocer o describir, pero cuya realidad incognoscible e incomprensible debemos sin embargo reconocer, es que los objetos subsisten más allá de las formas limitadas e incompletas en que podemos entenderlos. Lo dado siempre excede nuestras representaciones. Nuestras construcciones son siempre provisionales y continuas. Nuestros pensamientos y acciones, por sí mismos, no pueden formar el mundo. Nuestros procesos mentales o formas de representación son siempre limitados, siempre orientados a confrontar sus propios límites.[46] Si bien Whitehead no está directamente involucrado con la pregunta sobre los límites, del mismo modo nos recuerda que ningún sistema metafísico es completo. Afirma: "Toda filosofía sufrirá a su vez un destronamiento" –incluida la suya (Whitehead 1956, 23). Más inmediatamente, toda prehensión involucra una selección particular – una "objetificación" y una "abstracción" (221)– de los "datos" que están siendo prehendidos. Algo siempre faltará o será dejado afuera. No hay nada afuera de la "experiencia como funcionamiento constructivo"; pero la experiencia misma siempre es parcial (en ambos sentidos del términos: *incompleta* y *parcial*).

Whitehead, sin embargo, critica a Kant –como critica a otros filósofos de los siglos XVI al XVIII– por presentar un "exceso inicial de subjetividad" (Whitehead 1956, 32). Kant simplemente reclama demasiado para la

mente. Privilegia injustificadamente esos tipos particulares de abstracción que resultan peculiares para los seres humanos y otros organismos de "grado elevado" (238). Según Kant, nuestras mentes activamente moldean la experiencia al estructurarla de acuerdo a los "conceptos del entendimiento", o categorías. "No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia" escribe Kant, "[p]ero aunque todo nuestro conocimiento comience *con* la experiencia no por eso procede todo él *de* la experiencia" (Kant 2000, 41-42). Para Kant, las categorías del entendimiento no pueden ser derivadas de la experiencia –aún si solo pueden ser legítimamente aplicadas *en* la experiencia. Al referir las categorías a "la espontaneidad del conocimiento" (93), Kant de hecho reafirma el *cogito*: el sujeto cartesiano que está separado de, incondicionado por, y es implícitamente superior al mundo que observa a la distancia. Aunque Kant, en los "Paralogismos de la razón pura", demuele todo argumento sustantivo en favor del ego cartesiano, retiene sin embargo dicho ego en la forma fantasmagórica de la "unidad trascendental de la apercepción" que acompaña todo acto de cognición. De este modo, Kant arriesga limitar el espectro de su propio descubrimiento constructivista. La "experiencia como un funcionamiento constructivo" queda reservada para los seres racionales. Al mismo tiempo, esos seres no son ellos mismos vulnerables a los caprichos de tal experiencia. El sujeto kantiano monopoliza la experiencia, a la vez que se sustrae de una inmersión en dicha experiencia.

Whitehead, como muchos post-kantianos, rechaza esta exención o separación.[47] Para que el constructivismo sea completo, el sujeto humano o racional no puede ser privilegiado. Y los presupuestos trascendentales de la experiencia deben emerger –de forma inmanente, contingente e histórica– desde el *interior* de la experiencia. Incluso la "forma de intuición" básica en Kant, dice Whitehead, "se deriva del mundo actual *qua datum*, y en consecuencia no es 'puro' en el sentido kantiano de la expresión" (Whitehead 1956, 110). En correspondencia con este requerimiento, los presupuestos trascendentales de la experiencia deben ser procesos, en vez de categorías lógicas fijas. Y no pueden ser atribuidos a la "espontaneidad" de un sujeto que estaría ya siempre colocado/situado/en su lugar. "Para Kant," señala Whitehead, "el proceso mediante el cual hay experiencia es un proceso desde la subjetividad a la objetividad aparente." Pero la propia

filosofía de Whitehead "invierte este análisis, y explica que el proceso avanza de la objetividad a la subjetividad" (Ibid., 156). El sujeto emerge de la experiencia constructiva en vez de ser presupuesto por ella. Además, la "unidad subjetiva" de cualquier acto de experiencia no preexiste a la experiencia, sino que es ella misma producida en el curso de su despliegue.[48] Whitehead, por tanto, reemplaza el "idealismo trascendental" de Kant –su "doctrina del mundo objetivo como una construcción a partir de la experiencia subjetiva" (Ibid.)– con algo más compatible con el "empirismo radical" de William James, o con lo que Deleuze luego llamará "empirismo trascendental".[49]

Por lo tanto, para Whitehead, el asunto importante de la "crítica" kantiana, no es su determinación de los límites de la razón, ni su deducción de los conceptos del entendimiento, sino su versión constructivista de las condiciones de receptividad, o sensibilidad. Es decir, Whitehead rechaza la "lógica trascendental" kantiana, según la cual "la experiencia ordenada es el resultado de la esquematización de los modos de *pensamiento* relativos a la causación, cualidad y cantidad" (Whitehead 1956, 161). Pero acepta ampliamente la "estética trascendental", en la que Kant brinda su "exposición" de espacio y tiempo. Esta interpretación de "las reglas de la sensibilidad en general" (Kant 2000, 93) es, para Whitehead, "un fragmento adulterado de lo que hubiera debido ser su tema principal" (el de Kant) (Whitehead 1956, 161). El gran descubrimiento en la "estética trascendental" es que, a diferencia de la "teoría newtoniana 'absoluta' de espacio-tiempo" (Whitehead 1956, 106), para Kant espacio y tiempo son "constructos"; pero también que el espacio y tiempo, *en cuanto* constructos, son acategoriales y aconceptuales.[50] El espacio es "una *intuición a priori*, no un concepto", nos recuerda Kant (2000, 69). El tiempo, de forma similar, "no es un concepto discursivo o, como se dice, universal, sino una forma pura de la intuición sensible" (75). Es por ello que el tiempo "no es otra cosa que la forma del sentido interno…la condición a priori formal de todos los fenómenos" (77). Espacio y tiempo son condiciones inmanentes de la intuición sensible: indican las *maneras* en que *recibimos* los datos que los objetos nos proveen, en vez de ser categorías lógicas a las que dichos objetos se deben conformar. Porque son meras formas de recepción, espacio y tiempo no son adecuados para la cognición. De hecho, Kant afirma que el

espacio y el tiempo son "fuentes de conocimiento" (80), en cuanto que nada puede ser conocido fuera de ellos. Pero el espacio y el tiempo preceden a la cognición y no son suficientes, por sí mismos, para fundarla o autorizarla.

Es por esta razón que Kant, con su exigencia de una cognición adecuada, se desplaza de una "estética trascendental" a una "lógica trascendental". El gran error de Kant, según Whitehead, es aceptar el supuesto fundador de Hume: un completo atomismo de sensaciones subjetivas, o "la radical desconexión de las impresiones *qua data*" entre sí (Whitehead 1956, 161). Para Hume, "la actividad primaria en el acto de experiencia es la mera consideración subjetiva del dato, desprovisto de toda forma subjetiva de recepción" (218). El objetivo de Kant en la *Crítica de la razón pura* es evitar las consecuencias escépticas de esta posición. Pero Kant nunca cuestiona la premisa de comenzar con un caos de "*meras* sensaciones"; sólo trata de mostrar cómo este caos puede ser ordenado, y sus elementos conectados, en forma más satisfactoria de la que Hume ha podido lograr. Hume no ofrece más que el mero hábito como explicación para la estabilidad básica de la experiencia. Según la explicación de Kant en la "lógica trascendental", el entendimiento, con sus categorías, impone un orden conceptual al flujo desconectado e indistinguible de impresiones individuales. Al resolver el asunto de este modo, Kant se apoya exclusivamente en "los modos humanos más elevados del funcionamiento" e ignora "los tipos de experiencia primitivos" (161). Así pues, retiene lo que Whitehead critica y llama "tendencia acentuadamente intelectualista dominante entre los filósofos" (196-197).

Al ordenar la experiencia como lo hace en la "lógica trascendental", Kant se inserta en la tradición –con sus orígenes al menos en Aristóteles– de lo que Gilbert Simondon llamó *hilemorfismo* (Simondon 2009, 57-80). Se trata del dualismo entre forma y materia. El hilemorfismo supone que la materialidad, o lo "sensible" (eso que puede ser aprehendido por los sentidos), es pasivo, inerte e intrínsecamente amorfo, y que solo puede ser organizado por una forma inteligible que se impone desde el exterior, o desde arriba. Simondon argumenta que el hilemorfismo, con su rígido dualismo, ignora todos los *intermediarios* que colaboran en un proceso efectivo de formación o construcción. De hecho, la materia nunca es enteramente pasiva e inerte, puesto que siempre contiene

estructuras incipientes. La materia ya contiene distribuciones de energía, y potencialidades para ser ser moldeada en direcciones o formas particulares. (Es sencillo cepillar un pedazo de madera si se trabaja en la dirección de su gradiente y no de forma cruzada – cf. Masumi 1992, 10). Por su parte, la forma nunca es absoluta y nunca se impone simplemente desde afuera ya que solo puede ser efectiva en la medida en que es capaz de traducirse a sí misma, mediante un proceso de "transducción", en uno u otro material. Es decir, la forma es energética: trabaja en una serie de transformaciones que transmiten energía, y por lo tanto "informan" la materia, la afectan y la modulan en un proceso de intercambio y comunicación. (El medio es el mensaje, como Marshall McLuhan lo expresó y por ello, a diferencia del supuesto hilemorfismo de la teoría de la comunicación de Shannon, ningún mensaje o estructura formal puede ser indiferente al medio en el que es transmitido).

En la Estética Trascendental, en contraste con la Lógica Trascendental, Kant no se adhiere por completo al hilemorfismo. De hecho, afirma que el espacio y el tiempo son las "formas puras" de la percepción y que la "sensación es su materia" (Kant 2000, 83). Pero su discusión también lleva los trazos de una lógica diferente, más abierta a los intermediarios. Porque tiempo y espacio no son categorías o conceptos, no se relacionan con sus objetos como lo hacen las formas de inteligibilidad lógica ("causalidad, sustancia, cualidad, cantidad"). No se trata de principios organizadores impresos activamente en una materia, por lo demás, amorfa y desorganizada. En la terminología de Simondon, espacio y tiempo son los medios de una *modulación* flexible y siempre variante, mientras que las categorías son los principios de un *moldeado* rígido y siempre idéntico (Simondon 2009, 59).[51] Espacio y tiempo poseen una cierta flexibilidad, porque son modos de receptividad en vez de espontaneidad. Kant afirma que la sensibilidad o la receptividad "es completamente distinta del conocimiento del objeto en sí mismo", más que cognitiva, la sensibilidad tiene que ver con "el fenómeno de algo y el *modo según el cual ese algo nos afecta*" (Kant 2000, 84; itálicas añadidas).

Y ese es el punto crucial. Aunque la "cosa en sí" es incognoscible, o desconocida, no obstante, *nos afecta* de un modo particular. Y al transmitir y expresar "la manera en que somos afectados", el espacio y el tiempo

establecen las conexiones inmanentes y no-cognitivas entre objetos, entre el objeto y el sujeto, y del sujeto consigo mismo. Estas conexiones afectivas son intrínsecas al curso mismo de cualquier experiencia en espacio y tiempo. Whitehead lamenta el hecho que Kant "conciba su estética trascendental a modo de mera descripción de un proceso subjetivo" (Whitehead 1956, 161) y reserva para la Lógica Trascendental la tarea más básica de dar una explicación de las condiciones necesarias de toda experiencia. Pero una vez que tomamos la Estética Trascendental de la manera más radical, tal como Whitehead propone, no hay problema de amorfidad [*formlessness*], o de impresiones atomísticas desconectadas; y por lo tanto no hay necesidad de imponer las categorías del entendimiento desde arriba a fin de darle forma a estas impresiones, o agruparlas de manera conjunta. Como Whitehead lo expresa, en estos procesos de sentir, la causalidad no necesita ser establecida extrínsecamente, ya que "el dato incluye sus propias interconexiones" (Ibid.).

Comprendida de esta manera, la estética trascendental provee la base para una de las nociones más importantes de Whitehead, la de "forma subjetiva". En la versión de Whitehead, toda prehensión "consta de tres factores: a) el 'sujeto' que es el que prehende, a saber la entidad actual en que esa prehensión es un elemento concreto; b) el 'dato' que es prehendido; c) la 'forma subjetiva' que es el *cómo* ese sujeto prehende ese dato" (Ibid., 42-43). En otro lado, en una lista de los mismos tres factores, Whitehead define la forma subjetiva como "el tono afectivo que establece la efectividad de la aprehensión en aquel suceso de experiencia" (1961, 186). Los primeros dos factores –"sujeto" u "ocasión de experiencia", y "dato" u "objeto prehendido"– pueden reemplazar al "sujeto" y al "objeto" en la epistemología tradicional, aunque los paralelos no son exactos.[52] Pero el tercer factor, el *cómo* del *tono afectivo*, es realmente crucial. Todo "dato", afirma Whitehead, es objetivo y completamente determinado. En sí mismo, el dato siempre es igual. Pero esta identidad no determina totalmente, aunque hasta cierto punto sí limita, la *forma* particular en que un ente dado recibe (prehende o percibe) ese dato. Siempre hay un margen de indeterminación, un lugar para la "decisión" (1956, 72) respecto de "cómo ese sujeto siente ese dato objetivo" (302).

Este margen es lo que permite la *novedad*: “la novedad esencial de un sentir afecta a su forma subjetiva. Los datos iniciales, y aun el nexo que es el dato objetivo, pueden haber servido a otros sentires con otros sujetos. Mas, la forma subjetiva es la novedad inmediata; es cómo *ese* sujeto está sintiendo ese dato objetivo” (Whitehead 1956, 316). Toda forma subjetiva es distinta de las demás; ningún sujeto siente un dato de la misma manera exacta que otros sujetos.[53] Esto significa, entre otras cosas, que la novedad es la función de una *manera* y no de una esencia. La pregunta importante para Whitehead no es *qué* es algo, sino *cómo* es –o más precisamente, cómo afecta, y cómo es afectado por otras cosas. Si el Ser es un sustantivo para los metafísicos clásicos y un verbo para Heidegger, para Whitehead es un adverbio. “*Cómo* una entidad actual *deviene,* constituye *lo que* esa entidad *es*…Su ‘ser’ está constituido por su ‘devenir’” (42).

Este énfasis en la “forma subjetiva” como un modo de recepción es lo que vincula a Whitehead con la Estética Trascendental de Kant. Por más que Kant privilegie y anticipe la cognición, es arrastrado por un movimiento que la precede y es irreductible a la misma. Tiempo y espacio, las formas internas y externas de la intuición, son modos de sentir *antes* que condiciones del entendimiento. Esto deriva de la definición misma que Kant da de la sensibilidad: “La capacidad (receptividad) de recibir representaciones, al ser afectados por los objetos”. Kant continúa diciendo que así es como “los objetos nos son *dados*” (Kant 2000, 65). Whitehead retiene algunos elementos de esta formulación. Primero, hay una insistencia en Kant acerca de la mera *donación* del mundo exterior, y de la receptividad con la que lo encontramos. Esto se acerca a la insistencia de Whitehead sobre el “hecho irreductible que no puede eludirse” (1956, 72), y “que a la vez limita y provee la oportunidad para la ocasión actual” (181). Luego, está el hecho de que Kant elogia su explicación en términos de “objetos” actuales, en vez de *sensa* (las meras impresiones sensibles de Hume). Esto se corresponde con la valorización de Whitehead de los “entes actuales”, o *res verae*, como los constituyentes últimos de realidad, y con su insistencia en que las “ideas” del empirismo de los siglos XVII y XVIII desde siempre (a pesar de las presuposiciones mentalistas de los propios empiristas) refieren a “cosas exteriores” (87), o están “‘determinadas’ por existentes particulares” (193). Por último, está el reconocimiento implícito de Kant de

que estos objetos nos *afectan* con anterioridad a cualquier conocimiento que tengamos de ellos, o a cualquier proceso formal de causa y efecto (puesto que Kant sólo explica, o acepta, la causalidad en un estadío posterior, en su "deducción" de las categorías del entendimiento). Esto significa que Kant, como Hume antes que él, implícitamente (y en contradicción con sus propias premisas) acepta la existencia de relaciones de "herencia" e influencia, que conectan los entes unos con otros de acuerdo con lo que Whitehead llama el modo de la "eficacia causal" (232-252). Así es como Kant, por todas estas vías, abre la puerta a la "teoría de los sentires" de Whitehead.

A través de su análisis de la "forma subjetiva", Whitehead privilegia el sentir sobre el entendimiento, y ofrece una versión de la experiencia que es afectiva en vez de cognitiva. Aún si reducimos nuestro foco, como hizo Kant, a la "sensa" (qualia, los átomos básicos de percepción sensible en el modo de una "inmediatez representacional"), la "característica principal" de los sensa "es su inmenso significado emocional" (Whitehead 1961, 224). El "tono afectivo" (186) que tiñe cada experiencia de percepción, a la vez, determina y excede la cognición. No percibimos primero lo que yace ante nosotros y luego respondemos emocionalmente a estas percepciones, Whitehead sostiene que es a la inversa pues "la información directa que se deriva de la percepción sensorial concierne exclusivamente al funcionamiento del cuerpo animal" (223). La percepción es ante todo una cuestión de afectos corporales. El contacto con el mundo exterior fortalece o debilita el cuerpo, lo estimula o lo inhibe, extiende o paraliza sus funciones varias. Toda percepción o prehensión por lo tanto empuja al cuerpo a una "adversión o aversión" –y esto ya es la "forma subjetiva" de una prehensión (Whitehead 1956, 253). Es sólo posteriormente que (en organismos de "grado superior" como nosotros, por lo menos) "los caracteres cualitativos de los tonos afectivos inherentes a los mecanismos del cuerpo son transmutados en caracteres de regiones" en el espacio (Whitehead 1961, 224), de manera que la sensa puede ser incorporada a nuestras proposiciones y utilizada para calificar (o darnos información sobre) objetos del conocimiento en el mundo exterior. Respondemos a las cosas en primer lugar a través del sentir; sólo después identificamos, o conocemos, lo que sea que estamos sintiendo.

La teoría de la percepción como sentir en Whitehead es un refinamiento, y una ampliación, de la teoría de las emociones de William James. Este último sostiene que “sentimos tristeza porque lloramos, furia porque golpeamos, miedo porque temblamos, y no que lloremos, golpeamos o temblamos porque estamos tristes, irritados o temerosos, según el caso” (James 1989, 915). Las emociones no causan estados corporales; en cambio, los estados corporales vienen primero y las emociones emergen a partir de ellos. En rigor, se trata de un argumento que atañe más a la expresión que a la causalidad. Nuestra “percepción” de un “hecho existente” ocurre en el modo de “cambios corporales”; y “nuestra sensación [*feeling*] de esos mismos cambios mientras ocurren ES la emoción” (Ídem). El verdadero punto de James no es invertir el orden de la causalidad, de manera que (contrariamente a lo que comúnmente pensamos) los estados corporales serían la causa y los estados mentales el efecto. Por el contrario, afirma la *identidad* de estas condiciones en un monismo radical del afecto: “...mis estados de ánimo... mis afectos y pasiones, están constituidos y compuestos de aquellos cambios corporales a los que ordinariamente llamamos su expresión o consecuencia” (917). No hay separación entre el cuerpo y la mente, o entre la expresión (corporal) y lo (mentalmente) expresado. La percepción es ya, inmediatamente,[54] una acción/pasión que toma la forma de “cambios corporales”. La manera en que recibo una percepción, o aprehendo su “sensa”, *es* la manera en que mi cuerpo cambia, o ha cambiado. Percepción o excitación, cambios corporales o de acción, y emoción o respuesta, son todos uno y el mismo acontecimiento. Sólo en una reflexión ulterior podemos separarlos unos de otros (del mismo modo en que, para Whitehead, solo en una reflexión ulterior, y por un proceso de abstracción, podemos separar la “forma subjetiva” de la prehensión de un dato prehendido, y ambas del “ente actual” del cual la prehensión es un “elemento concreto”).

James describe la emoción como una forma particular de experiencia. Whitehead radicaliza este argumento y expande sus horizontes al concebir *toda* experiencia como emocional. Esto incluye la mera percepción sensible; también incluye los modos de “experiencia” que no son conscientes o necesariamente humanos. De hecho, la filosofía de Whitehead “atribuye ‘sentir’ a lo largo de todo el mundo actual” (1956, 243). Para Whitehead, los

"sentires" son idénticos con las "prehensiones positivas" en general, que son todas las maneras en que los entes interactúan unos con otros, o se afectan mutuamente (301).[55] Sentir algo es ser afectado por ese algo. Y la manera en la que el ente sentiente es afectado, o modificado, es el contenido de lo que siente. Todo lo que sucede en el universo es por lo tanto en cierto sentido un episodio del sentir y ello incluye a las "ocasiones actuales del llamado 'espacio vacío'" descubiertas por la física moderna (433). Por supuesto, las fluctuaciones cuánticas en el vacío no involucran a la conciencia o a la percepción sensible. Pero cuando examinamos estas fluctuaciones, "lo que hallamos es la afluencia de sentir con vaga definición cualitativa y 'vectora'" (244). Ante todo, hay "una jerarquía de categorías de sentir" (229), que va de las "longitudes de onda y vibraciones" de la física subatómica (225) a las sutilezas más tenues de la experiencia humana. Pero en todos los casos, un fenómeno es sentido y captado como un modo de sentir, antes de poder ser conocido o categorizado. De esta manera, Whitehead postula el sentir como una condición básica de la experiencia, del mismo modo en que Kant establece el espacio y el tiempo como las condiciones trascendentales de la sensibilidad.

Esto nos trae de vuelta a la Estética Trascendental. Si el tiempo y el espacio son las formas, respectivamente, de las intuiciones internas y externas, entonces el sentir es su matriz generativa común. Es *por* este acto receptivo del sentir que localizo las cosas en espacio y tiempo. En otras palabras, el sentir es un proceso por el cual los entes son espacializados y temporalizados. Whitehead, por lo tanto, está de acuerdo con Kant en que "el espacio no representa ninguna propiedad de las cosas, ni en sí mismas ni en sus relaciones mutuas" (Kant 2000, 71), y en que "el tiempo no es algo que exista por sí mismo o que inhiera a las cosas como determinación objetiva" (76). Espacio y tiempo son formas básicas de afectividad; éstas no pueden ser presupuestas, sino que necesitan ser construidas en y a través de procesos de experiencia. Whitehead está de acuerdo, por lo tanto, con la afirmación kantiana de que el espacio "es la condición subjetiva de la sensibilidad. Sólo bajo esta condición nos es posible la intuición externa" (71), y en que "el tiempo no es más que la condición subjetiva bajo la cual pueden tener lugar en nosotros todas las intuiciones" (76). La diferencia crucial de Whitehead respecto de Kant sobre este punto es que, para

Whitehead, tales "condiciones subjetivas" aplican para todos los entes, no solo para las mentes humanas (racionales). El tiempo y el espacio no son necesidades epistemológicas que sólo nosotros imponemos sobre el mundo, sino "condiciones subjetivas" que todos los seres en el mundo efectivamente producen en el curso de sus experiencias.

En sintonía con esta afirmación acerca de la naturaleza condicional y construida del tiempo y del espacio, Whitehead denuncia lo que llama la "falacia de la ubicación simple" (1956, 191). Esta falacia consiste en creer que un "pedazo de materia" puede ser localizada en forma absoluta "en una región definida del espacio y a través de una duración definida del tiempo, haciendo caso omiso de toda referencia esencial de las relaciones que con otras regiones del espacio o con otras duraciones del tiempo pueda tener esa porción de materia" (1949, 76). Pero postular "la independencia individual de las sucesivas ocasiones temporales" (1956, 191) y la noción correlativa de "lugares absolutos" en el espacio (108), significa ignorar la manera en que los sentires son relacionales y "esencialmente una transición" (301). El sentir siempre apunta de un lugar a otro, hereda del pasado y proyecta hacia el futuro. Mediante el proceso de sentir, los diferentes puntos en el espacio "se unen en la solidaridad de un solo mundo común" (109). Y todo proceso de sentir produce el tiempo: a la vez como el "perecer continuo" de un ente que siente y como "la originación del presente de conformidad con la 'potencia' del pasado" (286). Esta "potencia" del pasado, que marca el tiempo como transición y que forja relaciones de un punto en el espacio a otro, es la fuerza de la *repetición*. Cada momento "presente" forzosamente "hereda", y por lo tanto repite, lo que vino antes. "La noción de 'locación simple'" es una falacia, porque "es incompatible con cualquier admisión de 'repetición'", o de un tiempo que intrínsecamente refiere a otro tiempo (191-192). Para determinar una ubicación espaciotemporal particular es necesario, en primer lugar, afirmar la repetición, y por lo tanto, establecer una diferencia refiriendo, cualquier espacio y cualquier tiempo dados, a otras porciones de espacio y otros períodos de tiempo.[56]

Los entes actuales, entonces, no están primordialmente colocados en el espacio ni ordenados en el tiempo. En cambio, la ubicación espacial y la secuencia temporal son ellas mismas generadas a través del devenir de estos entes actuales. Es decir, un ente se compone, o se crea a sí mismo,

sintiendo a los otros entes que lo han influenciado e informado; y los siente como espacial y temporalmente distintos de sí mismo. Esta acción de auto-diferenciación de cada ente nuevo, y la diferenciación consecuente de tiempo y espacio, es necesariamente concomitante al proceso mismo de sentir. Todo "latido de emoción" (Whitehead 1956, 225) es a la vez una creación nueva en tiempo-espacio y un perecer inmediato u "objetificación". La "continuidad emocional del pasado en el presente...es un elemento fundamental del que nace la auto-creación de cada suceso temporal... La manera de perecer del pasado es la manera como llega a ser el futuro" (Whitehead 1961, 247). Sólo cuando un ente actual perime –cuando ya no está más activamente involucrado en el proceso de sentir– se encuentra completamente "'espacializada', para decirlo con el término de Bergson" (1956, 300). Es a su vez completamente temporalizado, puesto que "la atomización del continuo extenso es también su temporalización" (109).[57] Sólo cuando un proceso de sentir se ha completado y ha perecido puede ser circunscrito como un dato para ser sentido, "un hecho definido con una fecha" (314).[58]

Bajo estas condiciones, todo sentir es un "'un sentir vectorial', es decir, sentir desde un más allá que es determinado y apuntando a un más allá que debe ser determinado" (Whitehead 1956, 225). En el mundo material, tal como es descrito por la ciencia física (relativista y cuántica), "todas las cantidades físicas fundamentales son *vectoras*, no *escalares*" (244); "las cantidades escalares son construcciones derivativas de cantidades vectoras" (290). La precedencia de vectores sobre escalares, o de términos relacionales sobre términos atómicos, significa que ningún punto en el tiempo-espacio puede ser aislado de la totalidad del "campo electromagnético físico" (142), con su juego de fuerzas y sus interacciones cuánticas. Esta interconexión inmanente, a diferencia de la imposición desde arriba de categorías del entendimiento, es la base real de la causalidad física. En la teoría de los sentires de Whitehead, de manera concomitante, "el escueto carácter primigenio de la percepción directa es algo heredado. Lo heredado es un tono de sentir y la consciencia de su origen; dicho con otras palabras: un tono de sentir vectorial" (169). Whitehead utiliza el lenguaje de vectores para hablar de sentires porque no traza una distinción esencial entre causalidad física (la manera en que un ente transmite energía o movimiento

a otro ente), por un lado, y la percepción (la manera en que un ente siente, y responde a, otro ente), por otro. Afirmar que un ente A es la causa de un ente B como efecto es también afirmar que un ente B prehende al ente A. Incluso las interacciones mecanicistas (y mecánico-cuánticas) son sentires para Whitehead; e incluso el sentir físico más simple es a la vez un "acto de percepción" y un "acto de causalidad" (322). Los "sentires emocionales" con los que recibimos sensa como el color no son diferentes por naturaleza de la manera en que las partículas subatómicas se relacionan unas con otras; son sólo mucho más amplios en espectro (224). El sentir como tal es una forma primordial en todas las relaciones y toda comunicación.

En síntesis, el sentir puede ser concebido como vectores de transmisión, como referencia y como repetición. Estas tres determinaciones se encuentran íntimamente relacionadas. Todo sentir involucra una referencia a otro sentir. Pero la referencia se desplaza sobre la línea de un vector. El sentir como referencia es una transmisión a través del espacio, una dirección de movimiento además de una magnitud. Esta transmisión también es una producción del tiempo. En el vector, el tiempo tiene una dirección: la flecha del tiempo siempre se desplaza de lo ya determinado a lo no-aún-determinado y al por-ser-determinado. El ente sintiente está condicionado o es afectado por todos los otros entes que siente (Whitehead 1956, 322); y dicha entidad, a su vez, deviene una condición, o una causa, para cualquier ente subsecuente que lo sienta en su forma respectiva. Así, cada ente se adecua a los datos que recibe del pasado, "en cuanto siente los datos" (125). Pero en el acto de sentir sus datos, todo ente también selecciona, moldea, y altera estos datos, hasta que alcanza una determinación final. Al hacerlo, se ofrece a su vez al sentir de otros entes, de manera que es un referente que "remite más allá de sí" (110). La "objetificación" del ente, una vez que es determinada por completo, permite su propia repetición. Y esta repetición es la clave tanto para el futuro como para el pasado, porque cada nuevo proceso de devenir "implica *repetición* transformada en *una nueva inmediatez*" (191).

Un acto de sentir es un encuentro –un acontecimiento contingente, una apertura al afuera– en vez de una relación intrínseca predeterminada. Y el sentir cambia todo lo que encuentra, incluso en el mismo acto de "adaptarse" a dicho encuentro. Por esta razón el sentir es irreductible

a la cognición. Y esto no es nada que no conozcamos. El problema con las teorías cognitivas de la mente y con el método hermenéutico de interpretación, es que reducen lo desconocido a lo ya conocido y determinado. Estas teorías asumen que mi no-saber es sólo una contingencia para mí; que la ignorancia es un estado particular en el que me encuentro; imaginan que el objeto que busco conocer es en sí mismo ya siempre perfectamente determinado si tan sólo pudiera llegar a conocerlo. En consecuencia, omiten la "experiencia como funcionamiento constructivo", y restringen su atención a aquello que ya ha sido experimentado y construido. Sólo ven la mitad de la foto al trazar el vector en reversa y hacia el pasado, pero no hacia adelante, hacia el futuro. Comprenden lo actual, pero pierden de vista lo potencial, lo que está-por-ser. Aprecian la "conformidad del sentir", pero ignoran la desviación y la novedad. Analizan todo lo que ha sido sentido, seleccionado y determinado; pero pasan por alto el proceso mismo de selección y determinación, que es el sentir mismo.

Todo esto puede sonar a un disparate romántico, a un tipo de protesta ingenua de la vida contra el intelecto, y del sentir contra el pensamiento, de lo que décadas de teoría crítica modernista y deconstrucción posmoderna nos han enseñado a desconfiar. Pero quiero insistir en que es, por el contrario, una expresión rigurosa de la "crítica del sentir puro" de Whitehead, y de su conversión de Kant del idealismo trascendental al empirismo trascendental. El proceso de esta conversión es doble. Primero, Whitehead reorganiza la estética trascendental de Kant, de manera que la intuición del espacio y el tiempo no "produce el mundo ordenado, sino que se deriva de él" (Whitehead 1956, 110). Y segundo, Whitehead extiende el horizonte de la estética trascendental de manera que también incluya todas esas operaciones –como las relaciones de causalidad– que Kant asignó a la lógica trascendental. Esto significa que, lejos de exaltar algo así como un culto sentimental del sentir espontáneo, o una teoría romántica de la creación imaginativa, Whitehead elimina de una vez la noción de espontaneidad en Kant. Para Kant, "nuestra *espontaneidad* del conocimiento" o entendimiento, "es la capacidad de pensar el objeto de la intuición" (Kant 2000, 93), lo cual es algo enteramente separado de la intuición misma. Whitehead rechaza este dualismo; insiste (contra Hume y Kant, pero en sintonía con ciertas afirmaciones que encuentra en Locke)

que la mera recepción de impresiones sensibles ya implica el hecho de que estas impresiones están determinadas "*para tal o cual existencia particular*" (1956, 193). Whitehead por lo tanto refiere toda la experiencia, incluido el pensamiento, al proceso de afección, un proceso localizado en lo que Kant llama receptividad de la intuición sensible.[59]

La acción, entonces, no puede oponerse a la recepción pasiva, de la manera en que la metafísica tradicional opone la forma a la materia, la mente al cuerpo, la esencia a los accidentes. En cambio, se trata de que la actividad, no menos que la pasividad, sean una dimensión de la receptividad misma. Toda experiencia, todo sentir, es a la vez una "herencia" del pasado y una creación nueva. Y ambas dimensiones están contenidas en una afectividad abierta. "Separar la experiencia emocional de la intuición representacional", una separación que Kant presupone, que es necesaria para la cognición, y que, de hecho, es muy rara porque es "una elevada abstracción de pensamiento" (Whitehead 1929/1978, 224). En términos más generales, hay un continuo que va de los sentires más primordiales a una etapa superior de sentires suplementarios. En los sentires primordiales, "el cómo del sentir reproduce el sentido", de modo que "se limita a transformar el contenido objetivo en sentires subjetivos." Los sentires suplementarios, por el contrario, involucran activamente "la apropiación subjetiva de los datos objetivos" (227–228). Es decir, los sentires suplementarios pueden alterar los datos, o desear alterar los datos, o negar los datos, o comparar y contrastar los datos con otros datos (recordados o imaginados), o, bien, responder reflexivamente a las primeras respuestas a dichos datos –y así, casi *ad infinitum*.[60]

Pero todas estas son aún formas de receptividad, maneras de sentir los datos. No hay un punto en el que pasemos de la receptividad a la espontaneidad, de una respuesta relacional a una originalidad pura, o de una emoción a una cognición "clara y distinta". Aún los modos más complejos y reflexivos del pensamiento son instancias del sentir suplementario. Así, continúan entrañando una "compatibilidad esencial" con el sentir conformador del que emergen, de modo que "el proceso ostenta una inevitable continuidad de funcionamiento" (227).

Si el sentir, y no la cognición, son la base de toda experiencia, y si "fuera de las experiencias de los sujetos no hay nada, nada, absolutamente nada"

(Whitehead 1956, 230), entonces la única manera de organizar y ordenar esta experiencia debe ser inmanente, desde el interior del sentir subjetivo. Sabemos que, de hecho, la experiencia no es tan caótica como tendría que serlo si las especulaciones de Hume fueran correctas. Nuestra experiencia siempre muestra un orden inmanente; de hecho, posee demasiado orden. Ningún "desarreglo de todos los sentidos", al estilo Rimbaud, es capaz de desordenarla. La metafísica más tradicional se preocupa por fundar el orden de la experiencia en una cognición "clara y distinta" como si, de no ser por la guía de la filosofía, todo inmediatamente se descompusiera. Pero Whitehead sabe que tales miedos son infundados. Proteger el orden racional no es el problema. La dificultad real es cómo dar *cuenta de* ese orden, o de la "compatibilidad esencial", que siguen organizando y regulando la experiencia sin importar lo que hagamos para desordenarla, incluso en ausencia de la cognición. En otras palabras, Whitehead se interesa por lo que hoy llamamos "orden emergente" o "auto-organización". Al rechazar la Lógica trascendental de Kant como fuente del orden, Whitehead se queda con su visión revisada de la Estética trascendental. Nada más puede proveer un principio inmanente, o un criterio, para un orden dentro de los parámetros del mero sentir.

Esto significa que el criterio inmanente de orden para Whitehead sólo puede ser estético. La verdad y el entendimiento no son adecuados para tal tarea: el sentir es más básico que la cognición, y "es más importante que una proposición sea interesante...que verdadera" (Whitehead 1956, 351). De hecho, "en sí misma y prescindiendo de otros factores, la relación verídica no parece tener una importancia particular" (Whitehead 1961, 275-276). Estos "otros factores" que hacen de la verdad "interesante" son, precisamente, sentires no-cognitivos. Los juicios de verdad –o como prefiere llamarlos Whitehead, "proposiciones" o "teorías"– sólo son importantes cuando son sentidos y en la medida en que son sentidos. Al afirmar esto, Whitehead está bastante cerca del pragmatismo de William James. La prueba pragmática de verdad es el interés que ésta sostiene; "la función primaria de las teorías es servir de señuelo para el sentir mediante el cual se logra inmediatez de goce y designio" (1956, 254). La verdad, finalmente, no es una cuestión de verificación empírica, sino de "goce y designio," o bien (para utilizar un término más frecuente de Whitehead) "satisfacción". Es

por ello que “la Belleza es un concepto más amplio y más fundamental que la Verdad” (1961, 275).[61]

Al conectar el sentir con la belleza en vez de subordinarlo a la verdad, Whitehead une los dos sentidos de la palabra “estética” que encontramos en Kant (y en la tradición filosófica en general). Por un lado, la Estética trascendental debe tratar con la sensación y las formas de la sensibilidad; por otro, la *Crítica del juicio estético* en la tercera *Crítica* debe tratar con experiencias de lo bello y lo sublime. Aunque el propio Kant no hace comentarios sobre la disparidad entre estos dos sentidos, otros pensadores lo han encontrado problemático. Como señala Deleuze, “La estética surge de una dualidad desgarradora. Designa, de un lado, la teoría de la sensibilidad como forma de la experiencia posible; del otro la teoría del arte como reflexión de la experiencia real. Para que los dos sentidos se reúnan es preciso que las condiciones de la experiencia en general devengan a su vez condiciones de la experiencia real.” (Deleuze, 2005, 302-303). Para Deleuze, una transformación tal es lograda en ciertas prácticas artísticas modernistas. *Finnegans Wake* de Joyce y *Cosmos* de Gombrowicz, entre otros trabajos, “reúnen las condiciones de la experiencia real y de la obra de arte” (303).[62]

Pero Whitehead une estos dos sentidos de la estética sin privilegiar la experimentación estética modernista en particular. Esto se debe a que, para Whitehead como para Kant, la pregunta sobre la belleza no sólo concierne a la creación y la recepción de obras de arte, sino a la experiencia sensible en general. La conexión no advertida por Kant entre la estética trascendental y la Crítica del Juicio Estético es que los actos de la intuición sensible y el juicio de la belleza involucran sentires que son receptivos y no espontáneos, y para los cuales no hay conceptos adecuados. En ambos casos, hay un cierto acto de construcción creativa por parte del sujeto; sin embargo, esta construcción responde a los datos dados, y no puede ser descrita como una imposición arbitraria o como meramente subjetiva. Ni la imposición del tiempo y el espacio a los fenómenos, ni la imposición de la belleza a los objetos fenoménicos, pueden ser justificadas en términos cognitivos. Sin embargo, ambas imposiciones realizan reclamos universalizantes que deben ser tomados en serio.

Whitehead enfatiza estas continuidades entre los sentidos de la estética. Observa que la creación de la "forma subjetiva", como elemento del acto de intuición sensible, es ya un proceso proto-artístico que involucra la selección, ordenamiento e intensificación de los datos sensibles. Hay ya siempre una "actitud estética definida que imponen las percepciones sensoriales" (Whitehead 1961, 224). Aun los más utilitarios modos de percepción orientados a los resultados y la acción, no obstante su interés, permanecen ampliamente receptivos y, por lo tanto, involucran un cierto "tono afectivo" y un cierto grado de contemplación estética y, agrega Whitehead, "esto es lo que posibilita el Arte" (225). En el proceso de sentir, "puede ser bella, en consecuencia, cualquier parte de la experiencia." y "todo sistema de cosas bello en algún sentido justifica su existencia en idéntica medida" (275). Aunque le toca a Whitehead volver estas conexiones inmanentes explícitas, están ya siempre ahí de manera implícita, en la explicación kantiana de la recepción sensible y el juicio estético. Es sólo el privilegio que le da Kant a la cognición por sobre el afecto, lo que lo conduce a la "desgarradora dualidad" deplorada por Deleuze.

Si "el fundamento de la experiencia es emocional", entonces la culminación de la experiencia –lo que a Whitehead le gusta llamar "satisfacción"[63]– solo puede ser estética. Esta es la razón de la atrozmente hiperbólica afirmación de Whitehead de que "La teología del Universo se encamina hacia la producción de Belleza" (Whitehead 1961, 275). Whitehead define la belleza como "la adaptación mutua de distintos factores en un suceso de experiencia", es la "harmonía" de "patrones contrastables" en la forma subjetiva de cualquier ocasión. El propósito de tales "patrones contrastables" es incrementar lo más posible la "intensidad de sentir" de la experiencia (262). Este incremento de intensidad a través del contraste es el principio básico de la estética de Whitehead, aplicable a todos los entes del universo. En el nivel más bajo de la escala, incluso los más rudimentarios "latidos de emoción" (como las vibraciones de las partículas subatómicas) exhiben una "provisión primitiva de amplitud para el contraste" (Whitehead 1956, 225). Y en el nivel más alto, incluso Dios es básicamente un esteta. "Dios es igualmente indiferente a la conservación y a la novedad", dice Whitehead. "El designio de Dios en el avance creador es, pues, la evocación de intensidades" (151). El principio general de "avance creador" en

Whitehead, su "categoría de lo Último" que subyace a todo ser (39), no tiene nada que ver con las nociones victorianas de progreso moral y político, ni con la idea capitalista de una acumulación sin fin. El avance creador es, por el contrario, un impulso intensivo, cualitativo y estético hacia la "profundidad de satisfacción" (151). Las emociones se ven intensificadas, y las experiencias se hacen ricas, cuando las incompatibilidades, en vez de ser excluidas (prehendidas de forma negativa), son transformadas en contrastes que pueden ser positivamente integrados en una "complejidad del orden" más amplia (144). Pero este proceso no es algo banal, tranquilo y positivo, y Whitehead ciertamente no contempla el "orden" como un bien intrínseco. Los "patrones contrastables" no deben ser ordenados con demasiado gusto. El avance creador se ve truncado por cualquier tipo de perfección estática. Requiere, en cambio, el ímpetu de renovación que proviene de "la experiencia subjetiva de la destrucción estética" (Whitehead 1961, 267). Whitehead siempre nos recuerda que "[l]e toca al futuro ser peligroso" (1949, 250); su estética de los sentires es a la vez una expresión de este peligro y el mejor medio que tenemos para llegar a términos con él.

Capítulo 4

Vida intersticial

Tanto Whitehead como Deleuze colocan la creatividad, la novedad, la innovación y lo nuevo en el centro de la especulación metafísica. Estos conceptos (o por lo menos estos términos) nos son tan familiares en la actualidad –familiares, tal vez, al punto de la náusea–, que es difícil comprender el tipo de ruptura radical que marcan en la historia del pensamiento occidental. De hecho, la valorización del cambio y la novedad, que damos por hecho hoy en día, es en sí misma una novedad de origen relativamente reciente. La filosofía, de Platón a Heidegger, está ampliamente orientada a la *anamnesis* (reminiscencia) y la *aletheia* (desocultamiento), a los orígenes y las fundaciones, al pasado en vez del futuro. Whitehead rompe con esta tradición cuando postula la "producción de novedad" como una "noción última" o como "el principio metafísico último" (1956, 40). Esto significa que lo nuevo es uno de esos conceptos fundamentales que "no son reducibles, por el análisis, a factores que nos lleven más lejos que ellas mismas" (Whitehead 1944, 11). Deleuze, de manera similar, insiste en que lo nuevo es un valor en sí mismo: "lo nuevo, sigue siendo siempre nuevo, con su potencia de comienzo y de recomienzo." Hay "una diferencia... tanto formal como de tipo" entre lo genuinamente nuevo y aquello que es habitual y establecido (Deleuze 2002, 210). Deleuze y Guattari por lo tanto declaran: "crear conceptos siempre nuevos, tal es el objeto de la filosofía" (Deleuze y Guattari 1993, 11). Los conceptos filosóficos no son para todos los tiempos; no son dados de antemano y ellos "no están esperando hechos y acabados, como cuerpos celestes." En cambio, siempre

hay que "inventarlos, fabricarlos o más bien crearlos" de nuevo; "de lo que más tiene que desconfiar el filósofo es de los conceptos [que no] haya creado él mismo" (11). Tanto para Whitehead como para Deleuze, la novedad es el más alto criterio del pensamiento; aun la verdad depende de la novedad y la creatividad, y no al revés. En cuanto a la creatividad, parece que "Whitehead de hecho inventó ese término –nuestro término, que aún es el medio de cambio preferido en la literatura, la ciencia y las artes…un término que rápidamente se volvió tan popular, tan omnisciente, que el hecho de su invención, en manos de Alfred North Whitehead nada menos, fue rápidamente oscurecido en la memoria viva" (Meyer 2005, 2–3; traducción propia).

¿Cuál es el significado y la relevancia de nuestra creencia en la creatividad hoy en día? ¿De qué manera ingresa lo nuevo en el mundo? ¿Y cómo el valor de lo nuevo entra en nuestro pensamiento? Deleuze, de manera explícita, invoca el llamado de Nietzsche a una "reevaluación de todos los valores", y a la continua creación de valores nuevos (Deleuze 2002, 210). Y tanto Whitehead como Deleuze se inspiraron en la insistencia de Bergson en que "la vida es invención… y creación incesante" (Bergson 2007, 31). Pero el verdadero punto de inflexión se da un siglo antes de Bergson y Nietzsche, en la "revolución copernicana" que Kant realizó en la filosofía. El propio Kant no valora explícitamente lo nuevo, pero hace que dicha valoración (o revaluación) sea pensable por primera vez. Hace esto al modificar el foco filosófico, de preguntas sobre la esencia ("¿qué es?") a preguntas sobre la manera ("¿cómo es posible?").[64] Kant rechaza la búsqueda de una determinación absoluta del ser: se trata de una tarea irrealizable y, de hecho, insignificante. En cambio, busca definir las condiciones necesarias –o lo que hoy llamaríamos los presupuestos estructurales– de la existencia de todo lo que hay, en toda su variedad y mutabilidad. Es decir, Kant nos advierte que no podemos pensar más allá de las condiciones, o los límites del pensamiento, que él establece. Pero también nos dice que, una vez que estas condiciones son dadas, los contenidos de las apariencias no pueden ser determinados mucho más. Las *maneras* en que las cosas aparecen son limitadas, pero las apariencias no lo son. No pueden ser conocidas de antemano, pero deben ser encontradas en el curso de la experiencia. Esto significa que la experiencia siempre es

capaz de sorprendernos. Nuestras categorías nunca son completamente definitivas o abarcativas. El argumento de Kant contra el dogmatismo metafísico, al que tanto Whitehead como Deleuze adhieren, implica que el ser siempre permanece abierto. El todo ni es dado ni puede darse "porque es lo Abierto, y le corresponde cambiar sin cesar o hacer surgir algo nuevo; en síntesis, durar" (Deleuze 1984, 24). El "avance creador hacia la novedad" (Whitehead 1956, 303) siempre es posible, siempre está a punto de suceder.

Esto también significa que la *diversidad* de lo dado (o lo que Kant llama "intuición sensible") es irreductible. La diversidad siempre es preservada como tal en la filosofía crítica de Kant, incluso cuando es agrupada en lo Uno bajo la rúbrica de lo que Kant llama la "unidad trascendental de la apercepción." Cuando Kant afirma que "El *Yo pienso* tiene que *poder* acompañar todas mis representaciones" (2000, 153), está argumentando en contra de Descartes y de Hume. Hume se burla del cogito cartesiano, notando que "cuando penetro más íntimamente en lo que llamo *mí mismo*, tropiezo siempre con alguna percepción particular" pero nunca encuentro un "mí mismo" subyacente que se sume a estas percepciones particulares. (Hume 2012, 254). Kant sigue a Hume en su rechazo del ego cartesiano como ente substancial; pero insiste, contra Hume, que la unidad debe ser retenida como una forma, o como un principio organizador. Si nuestras percepciones fueran realmente tan caóticas e inconexas entre sí, tal como asegura Hume, no podríamos tener nada parecido a la *experiencia*. Solo cuando todos los elementos de una multiplicidad de percepciones están acompañados por un *yo pienso* –o, más precisamente, sólo cuando todos los elementos de una multiplicidad son al menos *capaces* de ser acompañados– es posible pensar estas percepciones *como* una multiplicidad, o lo que Kant llama lo "diverso" de la intuición.

Whitehead radicaliza el argumento de Kant acerca de lo diverso. Así como Kant insiste en la unificación formal de la diversidad sensible en una unidad trascendental de apercepción, Whitehead –con sus "obligaciones categoriales" de unidad subjetiva, armonía subjetiva, intensidad subjetiva y libertad y determinación– insiste en la unificación formal de datos diversos y prehensiones múltiples en la satisfacción final o concreción de cada ente (1956, 47–48). Durante un proceso de devenir, los datos prehendidos no están integrados, o no lo están aún; pero son al menos "compatibles para la

integración" (46: Categoría de unidad subjetiva). La integración finalmente ocurre cuando el proceso concluye. Prehensiones múltiples son combinadas o coordinadas por su "adaptación" a una "aspiración subjetiva" particular, aun cuando esta "aspiración" no es algo preexistente, sino que apenas emerge en el curso de la "adaptación". El proceso es circular y autotélico. No está guiado por un criterio externo. En cambio, podríamos decir que la "aspiración subjetiva" que define la manera de ser de un ente es, primero y principal, un principio de selección y un acto de auto-selección. Cada ocasión actual selecciona entre los datos que encuentra y, de este modo, se crea a sí misma estableciendo de paso sus propios criterios inmanentes para una "armonía preestablecida" de experiencia (47: categoría de la armonía subjetiva). Estos criterios son estéticos en vez de lógicos; a lo que *se apunta* con la "aspiración subjetiva" no es a una mera compatibilidad, o no-contradicción, sino a una "intensidad de sentir" positiva (48: categoría de intensidad subjetiva). De este modo, "la concrescencia de toda entidad actual individual está determinada internamente y es libre externamente" (47: categoría de libertad y determinación). Es auto-generada y auto-unificada; pero también está abierta a la contingencia.

Whitehead difiere de Kant al contemplar la unidad subjetiva como un proceso continuo en vez de una forma fija, y en describir este proceso como una cuestión de sentir y no de pensamiento. Además, Whitehead postula la "unidad" como una "obligación", una demanda, que siempre necesita ser realizada en vez de presentarla como una condición existente de antemano. Para Kant, la unidad formal del sujeto es dada de una vez por todas; para Whitehead, esta unidad debe ser producida cada vez en cada momento, puesto que el sujeto mismo debe ser producido de nuevo en cada momento. Esto significa que la unidad subjetiva no es el marco de la experiencia (como es para Kant), sino la *consecuencia* necesaria de la experiencia. Y eso es lo que le abre la puerta a la novedad. Todo logro de unidad es algo que nunca existió antes: algo diferente, algo radicalmente nuevo. "Una ocasión actual es una entidad nueva diversa de toda entidad en los 'muchos' que unifica…El principio metafísico último es el avance de la disyunción a la conjunción, que crea una entidad nueva diferente de las entidades dadas en disyunción...Los muchos se tornan uno, y se aumentan por uno" (Whitehead 1956, 40). No hay unidad permanente, sino una transición

continua a la unidad. Whitehead temporaliza la unidad trascendental de apercepción de Kant. La génesis de unidad subjetiva en el tiempo es la producción continua de novedad.

Whitehead –como Nietzsche y Bergson antes que él– denuncia que en la tradición filosófica europea, "El orden sin cambio se concibe como la perfección final. De ello resulta que el universo histórico se degrada al nivel de realidad parcial, de donde brota la noción de mera apariencia" (Whitehead 1944, 96). Kant parece estar incluido en esta crítica, en la medida en que separa las "cosas en sí" de las cosas como se nos aparecen. Pero si bien Kant no abandona el viejo dualismo entre realidad y apariencia, al menos lo revaloriza radicalmente. En la *Crítica de la razón pura*, lo real inmutable es desestimado como algo inalcanzable e incognoscible. Al apartar el dominio nouménico de cualquier posibilidad de cognición, Kant de hecho adhiere a una versión del "principio ontológico" de Whitehead, el cual sostiene que "nada hay que aflore en el mundo desde ninguna parte. Todo lo del mundo actual puede referirse a alguna entidad actual" (Whitehead 1956, 332). En términos kantianos, esto significa que los fenómenos sólo pueden remitir a otros fenómenos –y no al noúmeno como supuesta causa originaria. Todo lo que nos afecta, todo lo que nos *importa*, se sitúa en el dominio de las apariencias mutables.[65] En este sentido, aunque no se de cuenta por completo, Kant hace posible que pensemos el cambio, el devenir, y la emergencia de lo nuevo, en vez de subordinarlos al "orden inmutable" o las "formas estáticas".[66]

Kant socava la primacía de un "orden inmutable" al introducir una nueva noción del tiempo que revierte la tradición filosófica. Antes de Kant, el tiempo era contemplado como una mera medición externa de las relaciones entre objetos que no dependían fundamentalmente de él. Pero con Kant, como señala Deleuze, en vez de que el tiempo sea la medida del movimiento, y por lo tanto "ya no se refiere al movimiento… sino el movimiento al tiempo que lo condiciona" (Deleuze 1996, 45). Es sólo cuando el tiempo deja de ser una mera medida para transformarse en un principio interno de la experiencia que el devenir se libera del ser estático, y lo nuevo puede ser privilegiado sobre lo eterno. Es sólo cuando el tiempo deja de ser una mera medida cuantitativa que puede adoptar la forma intensiva misma que Bergson llama *duración*. Bergson tiende a ser muy

crítico de Kant; pero Deleuze señala que, de hecho, "Bergson está mucho más cerca de Kant de lo que cree: Kant definía el tiempo como forma de interioridad, en el sentido de que nosotros somos interiores al tiempo" (Deleuze 1987, 115). Es decir que, cuando Kant define el tiempo como la forma interior de la intuición sensible, no está diciendo realmente que el tiempo esté dentro de nosotros, ni que el tiempo sea algo que imponemos sobre el mundo. Está diciendo, en cambio, que estamos dentro del tiempo, y que nuestra subjetividad sólo puede ser articulada en y a través del tempo. Una vez que la interioridad ha sido temporalizada, no puede retener la forma estática del *cogito* cartesiano.

Kant desconecta el tiempo, o lo saca de sus goznes (Deleuze, 1987, 44-45). Porque un tiempo que articula activamente el movimiento, en vez de simplemente medirlo, no puede ser dividido en "instantes sin duración" (Whitehead 1944, 167) o "cortes inmóviles instantáneos" (Deleuze 1984a, 16). No es posible, luego de Kant, mantener la ficción newtoniana de "concebir la realidad plena de la naturaleza en un instante, hecha abstracción de toda duración temporal y caracterizado, por lo que afecta a sus interrelaciones, por la distribución instantánea de la materia en el espacio" (Whitehead 1944, 166). Con su revolución copernicana, por lo tanto, Kant transita por un sendero que culmina en la física posnewtoniana del siglo XX, para la cual, como lo expresa Whitehead, "procesos, actividad y cambio son los hechos concretos. Nada existe en un instante…así, puesto que no existen instantes, concebidos como simples entidades primarias, no existe la naturaleza en un instante. Todas las interrelaciones de los hechos deben incluir transiciones en su esencia" (1944, 167-168).

Por supuesto que la re-conceptualización radical que Kant hace del tiempo se ve comprometida en la medida en que continúa privilegiando la subjetividad humana. Su explicación de la temporalidad sólo concierne al humano o al "yo": el ser que se encuentra con el mundo fenoménico pero que se mantiene al margen de él. Como señala Whitehead, la "posición subjetivista" de Kant es que "el mundo temporal e[s] meramente experimentado", y no activamente explorado (Whitehead 1956, 261). De hecho, el propio Whitehead "acepta enteramente la propensión subjetivista de la filosofía moderna [poskantiana]" (230). Un abordaje tal es la base de su "esquema racional de cosmología en que la realidad final se identifica

con los actos de experiencia" (199). El problema con Kant, sin embargo, es que, "según su forma de la doctrina subjetivista, en la *Crítica de la razón pura*, ningún elemento del mundo temporal podía ser un experimentador" –sólo el sujeto trascendental puede serlo (261). Esto significa que Kant fracasa a la hora de desplegar su revolución copernicana. Se resiste a las consecuencias radicales de sus propias nociones de temporalidad y experiencia. Porque si el mundo fenoménico es enteramente temporal, enteramente un mundo de experiencia, entonces no debería decir que es "meramente experienciado" por un sujeto que permanece fuera de él. En cambio, el mundo fenoménico proviene de las experiencias subjetivas de todos los entes que lo componen. Si la "transición" es en efecto universal, entonces la duración, o la temporalidad primordial, es la dimensión interior de todos los entes en el universo, no sólo de los sujetos humanos.

Whitehead, como Kant, rechaza "la teoría newtoniana 'absoluta' de espacio-tiempo" (Whitehead 1956, 106), según la cual el tiempo sería "algo que subsista…que poseería realidad a pesar de no ser un objeto real" (Kant 2000, 76). El tiempo no es dado de antemano; necesita ser efectivamente producido o construido en el curso de la experiencia subjetiva. Whitehead radicaliza la doctrina del tiempo de Kant, sin embargo, afirmando que tal relación especial entre la subjetividad y el tiempo no puede aplicar únicamente para los sujetos humanos o racionales. En cambio, el tiempo es subjetivo sólo en el sentido y en la medida en que *todo ente es un sujeto*. Whitehead, por lo tanto, reemplaza el "exceso inicial de subjetividad" (32) en Kant con lo que llama *principio subjetivista reformado*: "la manera en que una entidad actual esté calificada por otras entidades actuales, es la 'experiencia' del mundo actual de que goza esa entidad actual, como sujeto...todo el universo consta de elementos revelados en el análisis de las experiencias de los sujetos" (229). El tiempo es producido en y a través de la experiencia; y la experiencia, a su vez, es implícitamente temporal. Pero esta circularidad no sólo aplica para *nosotros*. Tomada en este sentido ampliado, la revolución copernicana de Kant ya no coloca la subjetividad humana en el centro de nada. En cambio –y en mejor sintonía con los logros efectivos de Copérnico– descentra al ser humano. La subjetividad, en primer lugar, no es un privilegio exclusivo del humano. En segundo lugar, es una manera o principio formal y no algo sustancial. Y finalmente, la subjetividad se ve

descentrada porque está en sí sujeta al mismo fenómeno que la produce: el pasaje interno del tiempo.[67]

La temporalidad kantiana, por lo tanto, divide al yo de sí mismo. Como observa Deleuze, debemos distinguir el yo (*je*) "como un acto que continuamente efectúa una síntesis del tiempo" del ego (*moi*) como un ente que cambia constantemente. Estas dos dimensiones del sujeto están "separadas por la línea del tiempo que los relaciona uno con otro bajo la condición de una diferencia fundamental" (Deleuze 1996, 47). En la Primera Crítica, la subjetividad por lo tanto posee un aspecto doble. Por un lado, está el "yo" como proceso activo de determinación; por otro, está el "ego" como lo que es determinado, de un momento a otro, por dicho proceso. De un lado, el tiempo es generado por la actividad del sujeto; de otro, la subjetividad es generada en y a través del paso del tiempo. El espacio entre estos dos polos es lo que hace que la novedad sea posible; o, para expresarlo en términos más contundentes, este espacio *necesita* la creatividad, haciendo imposible que las cosas sean siempre las mismas.

La duplicidad del *je* y el *moi* se repite en la *Crítica de la razón práctica* a través de una duplicidad entre el sujeto como ente racional, cuya voluntad adopta la forma determinante de leyes universales, y el sujeto empírico, cuya voluntad es determinada extrínseca y contingentemente.[68] La "autonomía de la voluntad" se opone a la "heteronomía del albedrío" (Kant 2010, 118).[69] Esta oposición conduce directamente a la determinación de leyes morales como "principios que contengan el fundamento para determinar la voluntad, no según la materia, sino sólo según la forma" (110). Si la ley moral hubiese tenido cualquier contenido positivo, si fuese algo más que "la forma pura de la universalidad", entonces sería contingente en vez de categorial, determinada por su objeto en vez de ser activamente determinante. Deleuze por lo tanto afirma que "la ley, como forma vacía, en la *Crítica de la razón práctica* corresponde al tiempo como forma pura en la *Crítica de la razón pura*" (1984 b, x; traducción propia). En ambas críticas, el sujeto empírico determinado está separado de, y sin embargo sujeto a, un principio más alto (una forma pura o vacía) que lo determina. Kant atribuye la espontaneidad o la autonomía a este principio, caracterizándolo como un sujeto no-empírico. Pero en ambas críticas este principio se corresponde con

lo que hoy probablemente llamaríamos un proceso impersonal y asubjetivo de síntesis y subjetivación.

Esta sustitución de la forma del sujeto por el proceso de subjetivación es un movimiento crucial del pensamiento post-kantiano. Deleuze con frecuencia denuncia la manera en que Kant "calca así las estructuras llamadas trascendentales sobre los actos empíricos de una conciencia psicológica" (Deleuze 2002, 209). Semejante "calco de lo trascendental copiado de lo fáctico" (220) atrapa al pensamiento en una circularidad viciosa. La fuerza activa que supuestamente condiciona toda experiencia posible es ella misma pasivamente moldeada de acuerdo a, y por lo tanto, condicionada por, la experiencia. La subjetividad es preformada o prefigurada, pues es generada por algo que posee ya siempre la forma del sujeto. El problema con el sujeto trascendental kantiano es que "conserva la forma de la persona, de la conciencia personal y de la identidad subjetiva" (Deleuze 2005, 130). Pero si esta circularidad fuese realmente el caso, nada nuevo emergería. Es por ello que Deleuze acusa a Kant de malinterpretar el "prodigiosos dominio de lo trascendental" aún cuando este dominio es un descubrimiento del propio Kant (Deleuze, 2002, 209). Kant describe lo trascendental como un grupo de modelos, de condiciones preexistentes de posibilidad a lo que todo lo empírico debe adecuarse.

Deleuze "corrige" a Kant, lo convierte, al redefinir lo trascendental como lo virtual, y no como lo meramente posible. Esto significa que el proceso de subjetivación, o la fuerza que impulsa este proceso, no posee la forma de un sujeto. Lo virtual es lo que Deleuze llama "un campo trascendental impersonal y preindividual, que no se parezca a los campos empíricos correspondientes...Este campo no puede ser determinado como el de una conciencia" (Deleuze 2005, 135). Deleuze, siguiendo a Gilbert Simondon (2005), describe lo trascendental como un campo de energías potenciales en equilibrio metaestable. Estos potenciales pueden energizar o "informar" a un sujeto, pero no determinan su naturaleza de antemano. No hay similitud, y por lo tanto no hay preformación. El sujeto no puede ser dado de antemano; siempre debe emerger como algo nuevo, de manera impredecible, tal como se precipita fuera del campo trascendental multiestable. Lo básico, para Simondon y Deleuze, no es lo individual, sino el proceso de individuación: siempre continuo, nunca completo o definitivo.[70]

Es evidente que no hay una teoría de individuación tal en Kant, quien acepta la figura del sujeto como una forma ya dada. Sin embargo, hay indicios de una potencialidad productiva –más allá de las meras condiciones de posibilidad– en la duplicación que hace Kant del sujeto. Porque dicha duplicación también apunta a una *doble causalidad*. En la segunda *Crítica,* el hiato entre el sujeto relacional y el sujeto empírico se corresponde con la distinción entre "causalidad entendida como libertad" y "causalidad como mecanismo natural" (Kant 2010a, 88). Esta distinción adopta la forma de una antinomia: "La determinación de la causalidad ejercida por cualesquiera entes...nunca podría ser incondicionada y, sin embargo, para toda serie de condiciones tiene que darse necesariamente algo incondicionado, o sea, una causalidad que también se determine íntegramente por sí misma" (133-134). La solución a la antinomia es que la causalidad física y eficiente siempre trata con el mundo fenoménico, pero una "causa libremente actuante" puede ser concebida como *operando al mismo tiempo*, en la medida en que el ser fenoménico que posee una voluntad y actúa es "considerado también como noúmeno" (134).

Kant postula una antinomia similar en la "Crítica del discernimiento teleológico", la segunda parte de la tercera *Crítica*. Por un lado, debemos suponer que la organización compleja de seres vivientes "es producida mediante el mero mecanismo de la naturaleza"; de hecho, ninguna otra explicación es posible. Y sin embargo, por un lado, el determinismo mecanístico "tampoco puede aportar ningún fundamento explicativo para la producción de seres organizados." Cuando intentamos establecer una base tal, nos vemos obligados "a pensar una causalidad diferente a la del mecanismo, a saber, la de una causa (inteligente) del mundo que obra conforme a fines" (Kant 2003, 369). Por "los cuales [seres vivos] no pueden pensarse conforme a ningún otro principio que no sea el de una causalidad intencional" (381). Somos incapaces de evitar la idea del diseño funcional aun cuando "no le concedamos realidad alguna" (369).[71]

En la segunda *Crítica*, como en la tercera, Kant insiste que la causalidad lineal y mecanicista es universalmente válida para todos los fenómenos, pero al mismo tiempo, también propone un segundo tipo de causalidad, una que responde a propósitos y al libre albedrío. La segunda causalidad no niega la primera, y no ofrece ninguna excepción. En cambio,

"libertad" y "propósito" existen *a la par* del "mecanismo natural": son lo que Derrida llamaría *suplementos*. De acuerdo con la segunda *Crítica*, "no puede encontrarse nada que le corresponda [al bien moral] en una intuición sensible" (Kant 2010a, 154); es precisamente por ello que la ley moral, o la "causalidad como libertad", sólo puede ser una forma pura y vacía. El *contenido* de una acción *siempre* es "patológico" o empíricamente determinado, "dependiente respecto de la ley natural de seguir cualquier impulso o inclinación" (118). El segundo tipo de causalidad, una determinación libre que opera según la ley moral en vez de la ley natural, puede coexistir con esta determinación "patológica", pero no puede suspenderla. Es por ello que Kant incesantemente califica sus afirmaciones sobre la libertad, recordándonos que "no cabe atribuirle intuición alguna, ni por lo tanto, tampoco un esquema para su aplicación concreta" (155), y que es un concepto "vacío" teóricamente hablando, el cual puede ser justificado "no con respecto al uso teórico de la razón, sino simplemente con respecto al uso práctico de la misma" (141).

En la tercera *Crítica*, la causalidad conforme a fines (teleológica) posee un status fantasmagórico y suplementario similar. Kant afirma que "propiamente no *observamos* los fines en la naturaleza como intencionales, sino que sólo *pensamos* este concepto como un hilo conductor del discernimiento en la reflexión sobre los productos de la naturalezas" (Kant 2003, 381). El propósito, como la libertad, es "un *principio regulativo* universal" para tratar con el universo (386); pero no podemos aplicarlo de manera constitutiva. La idea de "propósito natural" no es "un principio racional para el entendimiento, sino para el discernimiento" (388). Es decir que, cuando contemplamos un ser dado como algo vivo, como un *organismo*, lo estamos juzgando correctamente como una unidad con propósitos efectivos; pero, de hecho, no comprendemos lo que nos impulsa, o cómo ha llegado a ser. El entendimiento tiene que ver con "causas reales", "causas eficientes" o "series descendientes" que corren en un sólo sentido. Pero juzgar en términos de propósitos invoca una serie no lineal (ascendente y descendente) de "causas finales" o "causas ideales" (351). La idea de propósito, o de causa final, involucra una relación circular entre partes y todo. El todo precede a las partes, en el sentido de que la posibilidad de que "las partes [de una cosa] (según su existencia y forma) sólo sean po-

sibles mediante su relación con el todo". Pero las partes también preceden y producen el todo, en la medida en que se determinan mutuamente y se adaptan las unas a otras: "sus partes queden enlazadas en la unidad de un todo por el hecho de que cada una de cales partes sea recíprocamente causa *y* efecto de su forma" (252). Un organismo debe por lo tanto ser contemplado como "ser organizado que se organiza a sí mismo." Es a la vez el efecto pasivo de causas precedentes y externas y algo que es auto-causado y auto-generado de forma activa e inmanente. Sólo de esta manera puede "enjuiciarse la concatenación de *causas eficientes* simultáneamente como *efecto debido a causas finales*" (352).

Lo que Kant define como causalidad eficiente sigue siendo la norma de la ciencia reductivista de hoy en día. Al mismo tiempo, la explicación de Kant de las causas finales, o de la circularidad teleológica y la auto-organización, yace en la raíz de la dialéctica, la hermenéutica y la teoría de sistemas. Lo más crucial de la explicación de Kant, sin embargo, es la coexistencia necesaria de estos dos tipos de explicación, además de la distancia irreductible entre ellas. Las causalidades eficiente y final no pueden ser reconciliadas; tampoco es posible reducir una a la otra, o minimizar una con explicaciones en términos de la otra. La "consiliencia" de Edward O. Wilson (1999) es un ideal tan dudoso como cualquier gran esquema de unificación de tipo hegeliano. Y de hecho, el reduccionismo atomístico y la teoría holística de sistemas proponen esquemas que son infinitos en capacidad y proyección, pero no obstante fundamentalmente *cerrados*. Ninguna novedad verdadera puede emerger de una cadena lineal de causas y efectos, cuando "todos los fenómenos tangibles, desde el nacimiento de las estrellas hasta el funcionamiento de las instituciones sociales, están basados en procesos materiales que en última instancia son irreductibles, por extensas y tortuosas que sean sus secuencias, a las leyes de la física" (Wilson 1999, 291; traducción propia). Pero la novedad también se ve excluida por lo que Niklas Luhmann llama el "cierre operativo" de cualquier "sistema auto-referencial", porque un sistema tal sólo puede ser influenciado desde el exterior en la medida en que las perturbaciones externas son codificadas como "información" en los términos predeterminados del propio sistema. Luhmann afirma con razón que "los sistemas que se proporcionan a sí mismos causalidad no se dejan «explicar causalmente»" de acuerdo con

los mecanismos de la causalidad lineal y eficiente (Luhmann 1991, 62). Pero la causalidad autopoiética final de estos sistemas también trabaja para reproducir la mismidad y evitar el cambio fundamental. ¿Podemos imaginar una forma de auto-organización que no sea también auto-preservación y auto-reproducción? Kant abre esta pregunta cuando postula la antinomia de los dos tipos de causalidad.

Deleuze recoge este problema en *Lógica del sentido*, donde propone su propia versión de la "causalidad doble" (Deleuze 2005, 126-132). En vez de referirse directamente a Kant, Deleuze se remite a lo que describe como la "separación completamente nueva de la relación causal" (32) de los antiguos estoicos. Por un lado, hay una causalidad real o física: las causas se relacionan unas con otras en las profundidades de la materia. Este es el dominio materialista de "cuerpos penetrando otros cuerpos...de pasiones-cuerpo, y las mezclas infernales que estas organizan o sufren" (165). Por otro lado, hay una "casi-causalidad" idealizada o trascendental de efectos que se relacionan únicamente con otros efectos, en la superficie de los cuerpos (32). Esta casi-causalidad es "incorpórea...ideal o 'ficticia'" en vez de actual o efectiva; opera, no para restringir las cosas a una finalidad determinada, sino para "asegurar la plena autonomía del efecto" (126-127). Y esta autonomía, esta división de la relación causal, "preserva" o "funda la libertad" liberando los acontecimientos del destino que recae sobre ellos (32). Un acto es libre, aun cuando está determinado causalmente, ya que el actor es capaz de "ser el mimo de lo que sucede efectivamente, doblar la efectuación con una contra-efectuación, la identificación con una distancia" (196). Es decir, el "bailarín" contra-actualizante de Deleuze, como el agente moral kantiano –y, como discutiré en breve, también la ocasión viviente en Whitehead– toma una *decisión* que suplementa la causalidad eficiente y permanece irreductible a la misma, sin por ello violarla. Esto es lo que significa preservar "la verdad del acontecimiento" en su potencialidad inexhaustible, de la catástrofe de "su inevitable actualización" (196).[72]

Es, sin embargo, el tratamiento que Whitehead le brinda a la antinomia de la doble causalidad lo que, de manera más directa, hace frente al problema de lo nuevo. Whitehead, no menos que Kant, distingue entre, o busca reconciliar, las causas eficiente y final. Estos dos modos de causalidad pueden ser correlacionados hasta cierto punto con los dos

modos de percepción advertidos por Whitehead: eficacia causal e inmediatez presentacional. También pueden ser alineados con lo que Whitehead llama los polos "físico" y "espiritual" de cualquier ente (Whitehead 1956, 326). La causalidad eficiente se refiere a la cadena naturalística de causas y efectos, o a la manera en que un ente hereda condiciones y orientaciones de un "pasado inmortal" (287). En este nivel, la dependencia causal de un ente dado sobre sus predecesores –su estatus como un *efecto*– no puede ser distinguido de la prehensión de ese ente (su recepción, o percepción no consciente) de esos predecesores. "Los problemas de la causación eficiente y del conocimiento reciben una explicación común" (261). Un ente *siente* sus precursores, y es por lo tanto *afectado* y *causado* por ellos. "Todas nuestras relaciones físicas se componen de esos sentires físicos simples...la forma subjetiva de un sentir físico es restablecimiento de la forma subjetiva del sentir sentido" (323). La causalidad eficiente es un pasaje, una transmisión (286), una influencia o contagio. Esta herencia objetiva constituye el polo físico del ente afectado, su encarnación en el universo material.

Sin embargo, en la medida en que este proceso de causalidad-como-repetición se despliega, "el restablecimiento no es perfecto" (Whitehead 1956, 323). Siempre hay una falla en el curso de la "transmisión vectorial" de energías y afecto del pasado al presente, o de la causa al efecto. Hay al menos dos razones para esto. En primer lugar, nada puede pura y simplemente recurrir, debido al "carácter acumulativo del tiempo," a su "irreversibilidad" (324). Todo acontecimiento, una vez que ha tomado lugar, se agrega al pasado que se impone sobre todos los acontecimientos subsecuentes. No importa cuán precisamente imite un acontecimiento B a un acontecimiento A, B será diferente de A simplemente por el "hecho irreductible" de que A ya ha tomado lugar. El pasado de A –o lo que Whitehead llama su "objetificación" o "inmortalidad objetiva"– es una característica constitutiva del mundo de B, una parte crucial del contexto en el que B ocurre. Por lo tanto, por el hecho de que B repite a A, las circunstancias de B deben ser diferentes de las de A. "El tiempo es acumulativo tanto como reproductivo, y la acumulación de los muchos no es su reproducción como muchos" (325). El efecto es sutilmente distinto de la causa cuyo impulso ha heredado, precisamente en la medida en que el efecto prehende (o reconoce) la causa como un factor adicional en el

universo. Whitehead por lo tanto extiende el Principio de los Indiscernibles de Leibniz. No sólo dos ocasiones no pueden ser idénticas, sino que además "no hay dos ocasiones que puedan tener mundos actuales idénticos" (287).

En segundo lugar, la reproducción causal del pasado en el presente es imperfecta, porque ninguna herencia y ningún sentimiento es enteramente neutral. La "forma subjetiva" como elemento en el proceso de recepción evalúa diferencialmente los datos que recibe, y por lo tanto selecciona entre dichos datos.[73] Toda prehensión, toda conexión causal, involucra una "valoración" por parte del ente receptor: una valoración que no sólo toma los datos transmitidos como algo dado, sino que los valora como altos o bajos (Whitehead 1956, 328). Como resultado, "el mundo actual [es] apropiado selectivamente" (317), de acuerdo con las "cualidades de agrado y desagrado, de adversión y aversión" que se adhieren íntegramente a cada experiencia (319). Esta respuesta afectiva, con su "prehensión conceptual" selectiva y gradativa de las cualidades (objetos eternos) implícitas en los datos, constituyen, para el ente afectado, su polo espiritual y su potencial para el cambio y la novedad.

Whitehead insiste en que todo ente es "esencialmente dipolar con sus polos espiritual y físico; y ni siquiera el mundo físico puede ser entendido propiamente sin referencia a su otro lado, que es el complejo de operaciones espirituales" (1956, 326). Los sentires físicos simples de todo ente se ven suplementados por sus sentires conceptuales. Por supuesto, estas "operaciones espirituales" o sentires conceptuales "no necesariamente involucran a la conciencia"; de hecho, la mayor parte del tiempo la conciencia está completamente ausente. Pero en toda ocasión de experiencia, ambos polos –mental y físico– están presentes. Esto significa que todo sucede de acuerdo con una causalidad doble. Una causalidad conforme a fines (teleológica) siempre está operando en paralelo con una causalidad eficiente (mecanicista). Si "la transición [del pasado] es el vehículo de la causa eficiente", entonces la concrescencia, o el devenir efectivo del ente –su orientación hacia el futuro– "se mueve hacia su causa final" (287). Lo mismo que sucede con Kant, sucede con Whitehead: la causa final no suspende o interrumpe la acción de la causa eficiente, sino que sobreviene a ella, la acompaña, demanda ser reconocida como suplemento. Una vez más, Whitehead radicaliza a Kant extendiendo el

horizonte de sus argumentos "subjetivistas": éstos ahora aplican, no sólo para los seres humanos o racionales, sino para todos los entes del universo.

Para Whitehead, la causa final es la "decisión" (1956, 73) por la cual un ente actual deviene lo que es. "Por mucho que se amplíe la esfera de la causación eficiente en la determinación de los componentes de una concrescencia...más allá de la determinación de esos componentes queda siempre la reacción final de la unidad auto-creadora del universo" (77-78). Esta "reacción final" es la manera en que "los muchos se tornan uno, y se aumentan por uno" (40) en toda nueva experiencia. El asunto es que "las condiciones 'decididas' nunca son tales que descarten la libertad. Lo único que hacen es restringirla. Siempre queda una contingencia abierta para la decisión inmediata" (384-385). Esta contingencia, esta apertura, es el punto de la actividad auto-determinante de todo ente: su "producción de sí mismo" o auto-actualización creativa (305). Y es así como la novedad ingresa en el universo. La decisión siempre es singular, única para cada ente y su "aspiración subjetiva". No puede ser categorizado o clasificado, puesto que eso significaría regresar la decisión a lo ya decidido, a la conjunción de causas eficientes de la que emergió.[74]

En efecto, la mayor parte del tiempo, esta decisión o causa final es "desdeñable" en su alcance, y puede ser ignorada fácilmente (Whitehead 1956, 333). En muchos procesos físicos inorgánicos, el espacio de contingencia que se abre para la decisión inmediata es evanescente y pequeño. La novedad es casi inexistente, y la causalidad eficiente y lineal puede explicar (casi) todo. Es sólo en casos de emergencias de orden superior –procesos que fueron ignorados por la física de los tiempos de Whitehead, pero que son intensamente estudiados por la teoría del caos y la teoría de la complejidad– que algo genuinamente nuevo puede ser producido. El "caos determinístico" es, como todos los fenómenos empíricos, enteramente determinado en principio (o, como diría Kant, de manera teórica) por causas y efectos lineales. Pero como su desarrollo es sensible a las diferencias en condiciones iniciales que son demasiado sutiles para ser medidas, no es por ello determinable de antemano y de una manera pragmática (o, como señalaría Kant, de manera práctica). En estos casos, la causalidad mecanicista y lineal es inadecuada para los propósitos

del entendimiento, y una explicación en términos de propósito, "aspiración subjetiva" o "decisión" se vuelve indispensable.[75]

El papel de la "decisión" subjetiva se vuelve especialmente importante –de manera que ya no puede ser ignorado por "desdeñable"– cuando alcanzamos esos procesos emergentes de auto-organización conocidos como seres vivientes. Es precisamente en el caso de los entes vivientes que el recurso de las causas eficientes es más inadecuado, y "requerimos [en cambio] una explicación por 'causa final'" (Whitehead 1956, 150). De hecho, Whitehead define la "vida" misma (en la medida en que un concepto con límites borrosos puede ser definido del todo) como "la originación de novedad conceptual –novedad de apetición" (147). Por "apetición," Whitehead entiende "un principio de inquietud...un apetito hacia la diferencia...algo que tiene una definida novedad" (54-55).[76] En términos más amplios, "apetición" tiene que ver con el hecho de que "toda experiencia física va acompañada por un apetito en favor o en contra de su continuación; ejemplo, la apetición de auto-conservación" (54-55). Pero la experiencia se vuelve más compleja cuando el apetito empuja más allá de sí mismo, y no se limita a trabajar hacia la preservación y continuación de lo que sea que existe. Este es precisamente el caso de los seres vivientes. Cuando un ente muestra "apetito hacia la diferencia" –y Whitehead da el ejemplo simple de la "sed"– la experiencia física inicial se ve suplementada y expandida por una "nueva prehensión conceptual", una visión o "contemplación" (34) de algo que no ha sido dado, que no es (todavía) actual. Incluso "un nivel bajo" de tal proceso "muestra el germen de una imaginación libre" (55).

Esto significa que es insuficiente interpretar algo como la sed de un animal y su consecuente comportamiento (la búsqueda de agua) como un mero mecanismo para mantener (o regresar a) un estado de equilibrio homeostático. "El apetito orientado a la diferencia" busca una transformación, no una preservación. La vida no puede ser adecuadamente definida en términos de conceptos como el *conatus* spinoziano, o la *autopoiesis* de Maturana y Varela. En cambio, un ente está vivo precisamente en la medida en que contempla la diferencia y por lo tanto se inclina hacia algo distinto que la mera continuación de lo que ya existe. 'Vida' significa novedad...una ocasión individual está en vida cuando la aspiración subjetiva

que determina un proceso de concrescencia, presentó una novedad de definidad que no cabe encontrar en los datos heredados de su fase primaria" (Whitehead 1956, 150). El apetito es la "prehensión conceptual", y luego el hacer-definido, de algo que no posee una existencia previa en los "datos heredados" (algo que, previo al apetito, era meramente potencial). Pero si la vida es apetito, entonces no puede ser entendida como una cuestión de continuidad o perseverancia (cosas como las piedras soportan más tiempo, y con más éxito, que las cosas vivientes), ni siquiera en términos de respuesta a un estímulo (porque "la mera respuesta al estímulo es característica de todas las sociedades, lo mismo inorgánicas que vivas" (104)). En cambio, la vida debe ser entendida como una cuestión de "*originalidad* de respuesta a un estímulo" (énfasis nuestro). La vida es "una puja por la libertad," y un proceso que "perturba la heredada adaptación 'de respuesta' de las formas subjetivas" (150). Sucede cuando "hay experiencia intensa fuera de las trabas de la reiteración a base del pasado" (151). En definitiva, Whitehead sostiene "la doctrina de que un organismo está 'en vida' cuando en alguna medida sus reacciones son inexplicables por *cualquier* tradición de pura herencia física" (149).

Por supuesto que la biología contemporánea no está dispuesta a hablar de causas finales, o a definir a la vida como lo hace Whitehead. De acuerdo con la síntesis neo-darwiniana habitual, "la herencia puramente física", cuando se combina con mutaciones esporádicas y ocasionales y la fuerza de selección natural, es suficiente para explicar la variación biológica. Desde esta visión, la innovación y el cambio no son procesos primarios, sino reacciones adaptativas a las presiones del entorno. La vida es esencialmente conservadora: no está orientada hacia la diferencia y la novedad, como propone Whitehead, sino organizada en torno a los propósitos de auto-preservación y auto-reproducción. No es una apuesta a la libertad, sino una compulsión ineludible. La imagen de una "fuerza de vida" que poseemos hoy no se parece en nada al élan vital de Bergson; es más bien un virus, un fragmento auto-replicante de ADN o ARN. Incluso las alternativas a la síntesis neo-darwinista que se proponen en la actualidad –como la teoría de la autopoiesis de Maturana y Varela (1994), los sistemas de complejidad y auto-organización explorados por Stuart Kauffman (2000), el trabajo sobre la simbiosis de Lynn Margulis (Margulis & Sagan, 2002), la teoría

Gaia de James Lovelock (2000), la teoría de sistemas de desarrollo de Susan Oyama (2000)– comparten la preocupación de la biología por las maneras en que los organismos mantienen el equilibrio homeostático en relación con su entorno y se esfuerzan por perpetuarse a través de la reproducción. Parecería que los seres orgánicos sólo son capaces de innovar cuando se ven absolutamente forzados a hacerlo, es decir, a pesar de sí mismos.

Sin embargo, cuando los biólogos observan atentamente el comportamiento de los organismos vivos, encuentran un panorama muy diferente. Continuamente descubren el importante papel que la "decisión" cumple en este comportamiento. Y no sólo en el caso de los mamíferos y otros animales "superiores". Incluso "las bacterias son organismos sensibles, comunicativos y toman decisiones…el comportamiento bacterial es altamente reflexivo e involucra un proceso complicado de toma de decisiones" (Devitt 2007; traducción propia). El moho mucilaginoso puede negociar sus entramados y elegir un camino por sobre otro (Nakagaki, Yamada, and Toth 2000). Las plantas no poseen cerebro o sistema nervioso central, pero "decisiones son tomadas continuamente a medida que la planta crece", en relación con cuestiones como el emplazamiento de las raíces, ramas y hojas, y la orientación relativa a la luz del sol (Trewavas 2005, 414). En el reino animal, incluso las moscas de la fruta exhiben un "comportamiento espontáneo" que es no-determinístico, impredecible, no-lineal e inestable. La variabilidad de este comportamiento no puede ser atribuida a "desviaciones residuales como consecuencia del ruido aleatorio y extrínseco." En cambio, posee un orígen "intrínseco": "la espontaneidad (el 'voluntarismo') [es] un rasgo biológico incluso en las moscas" (Maye et al. 2007; traducción propia). En resumen, parecería que *todos* los organismos vivientes toman decisiones que no están casualmente programadas o pre-deteminadas. Debemos reconocer que "la cognición es parte de una función biológica básica, como la respiración" (Devitt 2007, citando a Pamela Lyon; traducción propia). En efecto, hay evidencia significativa para creer que, en organismos multicelulares, no sólo el organismo completo genera de manera espontánea la novedad, sino que "cada célula está dotada de una cierta inteligencia para tomar decisiones por sí misma" (Albrecht-Buehler 1998; traducción propia).

Así pues, los biólogos han logrado determinar que la cognición, o el "procesamiento de información", trabaja por todos lados en el mundo de la vida: "todos los organismos, incluidas las bacterias, los más primitivos (básicos), deben poder sentir el ambiente y realizar un procesamiento interno de información para desarrollarse a partir de información latente inserta en la complexidad de su entorno" (Ben Jacob, Shapira, and Tauber 2006, 496; traducción propia). Los organismos luego tomarían decisiones –que son "libres" en el sentido de que no son pre-programadas o mecánicamente forzadas, o bien determinadas de antemano– de acuerdo con este proceso cognitivo. Esto encaja bastante bien con la explicación de Whitehead sobre la "prehensión conceptual" como "valuación" (1956, 327) de posibilidades de cambio, es decir, como contemplando "alternativas condicionadas" que luego "se reducen a la coherencia" (305). Pero significaría ver todo al revés, contemplar todo este proceso como el *resultado* de la cognición o de procesamientos de información, porque una "prehensión conceptual" básicamente significa "apetición" (54). Trata con potencialidades abstractas, y no sólo con actualidades concretas; pero es emocional y deseante antes de ser cognitivo. Siguiendo a Whitehead, deberíamos afirmar que es el acto mismo de *decisión* (prehensión conceptual, valoración conforme a una aspiración subjetiva o selección) lo que hace posible la cognición, en vez de que la cognición provea la fundación para la decisión. Y esto aplica tanto para las bacterias como para los seres humanos, para quienes, como Whitehead lo expresa, "la decisión final… que constituye la modificación última de la aspiración subjetiva, es la fundamentación de nuestra experiencia de responsabilidad, de aprobación, de auto-probación o auto-reproche, de libertad, de acentuación" (77). No tomamos decisiones porque somos libres y responsables; por el contrario, somos libres y responsables porque –y precisamente en la medida en que– tomamos decisiones.

La vida misma está caracterizada por la indeterminación, la aperturidad, y lo que Whitehead llama "espontaneidad de la reacción conceptual" (1956, 151). Involucra necesariamente "la inmediatez del propio goce" junto con "la auto-creación" definida como "la transformación de lo potencial en lo actual" (Whitehead 1944, 172). Sin embargo, nada de esto implica algún tipo de misticismo o vitalismo; puede ser explicado en términos

netamente darwinianos. Tanto en el cerebro humano como en el de la mosca de las fruta, “los procesos no-lineales subyacentes a la iniciación del comportamiento espontáneo han evolucionado a tal punto de generar una indeterminación de comportamiento” (Maye et al. 2007, 6; traducción propia). Es decir que el determinismo estricto no aplica para los entes vivos, o mejor dicho, sólo aplica hasta un determinado punto, porque la “libertad”, o la habilidad de generar indeterminaciones, ha sido ella misma desarrollada y elaborada en el curso de la evolución. Como especuló Morse Peckham hace tiempo, “la aleatoriedad tiene un valor de supervivencia... La potencialidad del cerebro para la producción de respuestas aleatorias es una selección evolutiva ligada de la supervivencia. A medida que el desarrollo evolutivo avanza y organismos más complejos entran en vigor, como resultado del azar, la potencialidad del cerebro para producir ese carácter alreatorio se acumula y se acrecienta con cada especie emergente” (1979, 165; traducción propia). El poder de tomar una decisión no guiada e impredecible ha probado ser una adaptación evolutiva impulsada por la selección natural. Algunos procesos de vida sencillos pueden ser regulados a través del comportamiento pre-programado; pero “interacciones más complejas requieren un indeterminismo de comportamiento” para ser efectivas (Maye et al. 2007, 8; traducción propia). Los organismos que se mantienen inflexibles tienden a perecer; los más flexibles sobreviven al transformarse en vez de simplemente perpetuarse a sí mismos. De esta manera, el “apetito de auto-preservación” crea un contra-apetito de transformación y diferencia. La vida ha evolucionado de manera tal que desea y genera novedad.[77]

Tal es la versión de la causalidad doble de Whitehead. Podríamos resumirla ampliando la famosa máxima de Marx y aplicándola a todos los organismos, no sólo a los seres humanos: todos los organismos “hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidos por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado” (Marx 2010, 10). Whitehead nos recuerda una y otra vez que nunca trascendemos la causalidad eficiente. Toda experiencia “versa sobre el ser-dado del mundo actual, considerado como el hecho irreductible que a la vez limita y provee la oportunidad para la ocasión actual...Estamos

gobernados por el hecho irreductible" (1956, 181). Somos impulsados por la acumulación del pasado, y por los procesos deterministas que emergen de ese pasado. Pero a la vez, estos procesos deterministas están ellos mismos abiertos a una zona más amplia de indeterminación. De este modo, "la causación eficiente expresa la transición desde una entidad actual a otra entidad actual; y la causación final expresa el proceso interno mediante el cual la entidad actual llega a ser ella misma. Hay un devenir del dato, que debe hallarse en el pasado del mundo; y hay el devenir del inmediato sí-mismo a partir del dato...Una entidad actual es a la vez producto del pasado eficiente y es también, diciéndolo con la frase de Spinoza, *causa sui*" (208-209).

Whitehead por lo tanto repite la afirmación de Kant que la causa final ("causalidad como libertad") subsiste en paralelo (o como suplemento) de la causa eficiente ("causalidad como mecanismo natural"). Pero Whitehead trata de naturalizar la distinción que hace Kant, volverla completamente inmanente y fenoménica, sin por ello eliminarla. Se trata de un movimiento difícil que "la filosofía positivista popular" (Whitehead 1944, 167) no aceptará, porque una vez que el sujeto ha sido reabsorbido por el dominio fenoménico, no hay punto de vista privilegiado para ejercitar la libertad. ¿Cómo puede un sujeto enteramente determinado por causas materiales ser libre de determinarse a sí mismo? La respuesta de Whitehead es reemplazar el sujeto nouménico kantiano por un "sujeto-superjeto" que es a la vez productor y portador de la novedad, y que expira en el mismo momento en el que deviene. La creatividad, o la "Categoría de lo Último" (Whitehead 1956, 39), reemplaza el imperativo categórico como principio inherente de la libertad.[78] Sigue siendo el caso, bajo este principio, que "todo lo determinable está determinado" de acuerdo con la causalidad eficiente; pero al mismo tiempo "hay siempre un residuo para la decisión del sujeto-superjeto" (48). Mas, en vez de ser nouménica o eterna, esta decisión o causa final es inmanente al mundo fenoménico. El ente que toma esta decisión, y que es determinado por ella, es evanescente o está perpetuamente pereciendo. Se desvanece antes de quedar atrapado en la cadena de causalidad determinista. O más precisamente, su quedar-atrapado *es* precisamente el evento de su "satisfacción" y su pasar. En consecuencia, "las entidades actuales 'perecen perpetuamente' subjetivamente, pero son

inmortales objetivamente. Al perecer, la actualidad adquiere objetividad, mientras que pierde inmediatez subjetiva. Pierde la causación final que es un principio interno de inquietud, y adquiere causación eficiente, por lo cual es un fundamento de obligación que caracteriza a la creatividad" (50). La libertad, o el "principio interno de inquietud", es superada por la necesidad causal, o la conformidad externa del presente para con el pasado. La iniciativa que produjo algo nuevo en el momento de la decisión subsite posteriormente como la "obligación" de un "hecho irreductible", condicionando y limitando el siguiente ejercicio de libertad.

La conversión, o fenomenalización, que Whitehead hace de Kant no puede ser descrita como una forma de vitalismo. Porque el fantasma, o el trazo, que lo nouménico deja en el mundo fenoménico es más una ausencia que una presencia, más un vacío que una fuerza. Si la vida es el foco del apetito y la decisión, esto sólo es posible porque "la vida es una característica del 'espacio vacío'...La vida asecha en los intersticios de cada célula viviente, y en los intersticios del cerebro" (Whitehead 1956, 151). La vida involucra una suerte de sustracción, una ruptura o vaciado en la cadena de causalidad física. Como resultado de esta desconexión, "la transmisión de influencia física, a través del espacio vacío que haya en [el cuerpo animal], no estuvo totalmente de conformidad con las leyes válidas para las sociedades inorgánicas" (152). Estos espacios vacíos o intersticios son el dominio de lo potencial, de una futuridad que ya siempre asedia el presente - o de lo que Deleuze llamará lo virtual. Porque, del mismo modo que el pasado permanece activo dentro del presente a través del "vector de transmisión" de la causalidad eficiente, también el futuro está ya latente dentro del presente gracias a la "multiplicidad de la potencialidad pura" (226) que puede ser adoptada por una ocasión actual viviente. "El pasado es un nexo de actualidades" (292); sigue siendo actual, sigue siendo una fuerza en el presente, porque es reproducido como un "dato", físicamente prehendido por cada nueva ocasión actual. Por otro lado, el futuro está *disponible* sin haber sido aún actualizado: toma la forma de un objeto eterno, o de "potenciales puros", que pueden ser conceptualmente prehendidos (o no) por cada nueva ocasión actual. Whitehead afirma, por lo tanto, que "el futuro es meramente real, sin ser actual" (292). De manera sorprendente, esta es la misma fórmula que Deleuze (tomándola prestada

de Proust) utiliza para describir lo virtual (Deleuze 2002, 314). Mientras que Deleuze describe la novedad o la invención como la actualización de lo virtual, Whitehead afirma que “la realidad se torna actual” (1956, 292/293) en el presente, o en la decisión de cada ocasión viviente. El proceso de actualización es la bisagra, o el intersticio, no solo entre el pasado y el presente, sino también entre las dos formas de causalidad.

Capítulo 5

Dios, o el cuerpo sin órganos

Dios es la figura más desconcertante en la metafísica de Whitehead. ¿Quién es, qué quiere y qué papel cumple en *Proceso y realidad*? El pensamiento de Whitehead trata enteramente sobre procesos y transformaciones; valora el devenir antes que el ser, la relación antes que la sustancia, la novedad continua sobre la perpetuación de lo mismo. Rechaza la "bifurcación de la naturaleza" (Whitehead 1968, 42), o la separación entre realidad y apariencia (1956, 109). Sostiene que no hay nada más allá de "las experiencias de los sujetos" (167); y le garantiza a todos los sujetos –incluyendo los no-humanos y los no-sintientes– y a todas las experiencias –conscientes o no– el mismo status ontológico. Un pensamiento tal no brinda lugar a un ente particularmente "eminente": uno que sería absoluto, inmutable, trascendente o suprasensible, como Dios suele ser interpretado. Dado el rechazo de Whitehead de la metafísica tradicional y la teología, ¿por qué Dios permanece como un "hecho irreductible" a lo largo de *Proceso y realidad*?, ¿qué papel juega este Dios en el sistema cosmológico de Whitehead?[79]

Es evidente que el Dios descrito por Whitehead guarda poco parecido con el Dios de la cristiandad, o con el de cualquier otra religión institucionalizada. De hecho, Whitehead siente repulsión por la concepción griega, hebrea y cristiana de un Dios estático que, desde las alturas trascendentes, es condescendiente con el mundo. Deplora la manera en que "separando falazmente el fluir de la permanencia nos vemos llevados al concepto de un Dios enteramente estático, con realidad eminente, en

relación con un mundo enteramente fluente, con realidad deficiente" (1956, 465). Rechaza lo que irónicamente llama la "lamentable costumbre de prodigarle atenciones metafísicas" (1968, 217). Protesta contra la adulación tradicional de Dios como figura de la voluntad: la "adoración de la gloria que se origina en el poder no sólo es peligrosa, sino que surge de una concepción bárbara de Dios." (1996, 55; traducción propia). Y denuncia "la doctrina de un creador primigenio, eminentemente real, trascendente, por cuyo "fiat" el mundo llegó a existir, y a cuya voluntad impuesta obedece", como una perniciosa "falacia que infundió lo trágico" en la historia del mundo" (1956, 459). Porque juzga que, a pesar del contenido ético de las enseñanzas de Jesús, a lo largo de la mayor parte de la historia de Europa "el Evangelio del amor fue convertido en un Evangelio del miedo. El mundo cristiano se integró de poblaciones aterrorizadas" (1996, 75; traducción propia).[80]

Whitehead rechaza tanto las nociones más filosóficamente refinadas de Dios como las nociones más "bárbaras", tradicionales o populares. Por ejemplo, a pesar de su propia afinidad con Leibniz, Whitehead despide "la teoría leibniziana del 'mejor de los mundos posibles'" por ser "un audaz embuste para rehabilitar a un Creador construido por teólogos contemporáneos y anteriores" (1956, 77). El Dios de Leibniz selecciona de entre "una infinidad de universos posibles" aquel que es el mejor. Basa su elección en los diferentes grados de perfección de dichos mundos "cada mundo posible [tiene] derecho a pretender la existencia en razón de la perfección que encierra" (Leibniz 2008, 119). La perfección, sin embargo, ya ha sido definida por Leibniz como una "magnitud de la realidad positiva" (109). De modo que Dios elige el mundo que ya es, en sí mismo, el más real. Pero Whitehead no acepta la noción leibniziana de diferentes grados de realidad. No hay preeminencia ontológica. El mundo, como lo "meramente 'dado'...no revela el menor carácter peculiar de 'perfección'" (Whitehead 1956, 77). Porque "no puede indicarse ninguna razón, dentro de la historia, para que ese flujo de formas haya tenido que manifestarse con preferencia a otro flujo" (77). El mundo no es predeterminado sino radicalmente contingente, pues está abierto a la "decisión" inmanente de cada ente actual. Dios no puede tener el poder para decidir por todos los entes. Por lo tanto, ningún "universo posible" puede ser juzgado *a priori* como más perfecto, o

más intrínsecamente real, que otro. Esta es realmente otra manera de decir que, para Whitehead como para Deleuze, "[e]l Ser es unívoco" (Deleuze 2002, 71). Además, Whitehead observa que, si Dios es tratado como omnipotente, y si se le da crédito por todo lo bueno que sucede, "entonces el mal en el mundo está en conformidad con la naturaleza de Dios" (Whitehead 1996, 95; traducción propia).

El rechazo de Whitehead por el Dios de Leibniz concuerda con la demostración kantiana, en la Dialéctica trascendental de la primera *Crítica*, de las falacias de la teología especulativa. Kant distingue tres tareas filosóficas para probar la existencia de Dios: la prueba ontológica, la cosmológica y la físico-teológica (Kant 2000, 599). Pero Kant rechaza todas estas supuestas pruebas porque en todas ellas, "se transforma, consiguientemente, un *principio regulador* en un *principio constitutivo*" (517). Es decir, en primer lugar, a partir de estas pruebas ostensibles se establecen relaciones y determinaciones que son válidas para los entes en el mundo y se las aplica ilegítimamente para explicar la "completa determinación" del mundo mismo como un todo (486); luego proceden a hipostasiar este principio de determinación en la forma de un supremo "*ser de todos los seres*" (492). Todas estas tentativas de probar la existencia de Dios, por lo tanto, cometen el error de aplicar principios empíricos para establecer algo que es supra-sensible y no-empírico. Esto nunca puede funcionar, porque "[p]ara que el principio de causalidad, con validez empírica, nos condujera a un primer ser, éste tendría que formar parte de la cadena de objetos empíricos. Pero, en este caso, sería, a su vez, condicionado" (627).

Las discusiones de Whitehead sobre la teología siguen ampliamente la lógica de Kant. Así, Whitehead rechaza la "prueba ontológica" de la existencia de Dios porque "cualquier prueba que inicie con la consideración del carácter del mundo actual no puede ir por encima de la actualidad de este mundo...En otras palabras, podrá descubrir un Dios inmanente, pero nunca un Dios completamente trascendente" (Whitehead 1996, 71; traducción propia). Y rechaza el "argumento cosmológico" porque "nuestra noción de causación afecta a las relaciones de los estados de cosas dentro del mundo actual, y sólo ilícitamente puede hacerse extensiva a una derivación trascendente" (1956, 135).[81] Todo intento por fundar la inmanencia en la trascendencia, o explicar el "hecho irreductible" (lo

empíricamente dado) haciendo referencia a un Absoluto, significaría violar el "principio ontológico" de Whitehead que sostiene que "nada hay que aflore en el mundo desde ninguna parte" (332), que "todo hecho explicativo se refiere a la decisión y a la eficacia de una cosa actual" (76), y que, por lo tanto, "las razones de las cosas deben buscarse siempre en la naturaleza compuesta de las entidades actuales definidas" (37).

La única explicación filosófica de Dios que parece estar exenta de la crítica kantiana, y que no viola el principio ontológico, es la de Spinoza. En efecto, Spinoza propone un Dios enteramente inmanente que no trasciende el mundo dado, sino que es coexistente con él (*Deus sive natura*). Sin embargo, y aun cuando su propia filosofía "está muy estrechamente emparentada con el esquema del pensamiento de Spinoza", Whitehead rechaza el Dios spinoziano al igual que el Dios leibniziano (Whitehead 1956, 22). Spinoza sigue privilegiando excesivamente a Dios. A pesar de su explicación inmanente y monística de la sustancia, "se atribuye ilícitamente a lo último una realidad final, 'eminente', más allá de la atribuida a cualquiera de sus accidentes" (22). Spinoza distingue entre la sustancia y sus atributos, por un lado, y los múltiples "modos individualizados", o las afecciones de la sustancia, por otro. Esto en sí mismo no es nada excepcional; "en toda teoría filosófica hay algo último que es actual en virtud de sus accidentes." Pero Whitehead nos advierte que esto último sólo "es susceptible de caracterización mediante sus encarnaciones accidentales, y fuera de esos accidentes carece de actualidad" (22). Es decir que lo último –o lo que Whitehead también llama "creatividad" (22)– es enteramente virtual o potencial. No posee actualidad propia, sino que existe meramente a través de sus actualizaciones o encarnaciones. No puede ser concebido como un "ente actual" en absoluto "pues su carácter carece de determinación". Correlativamente, el "mundo temporal" como un todo no puede ser considerado "como una creatura actual definitiva," porque todas las entidades actuales son completas en sí mismas, mientras que el mundo como un todo "es una incompletitud esencial" (Whitehead 1996, 92; traducción propia).

De acuerdo con la lectura de Whitehead, Spinoza ignora todo esto hasta el punto de conceder un grado de realidad más elevado y "eminente" a la sustancia misma, o a lo que llama Dios, que a los accidentes finitos de la

misma sustancia. El Dios de Spinoza puede ser inmanente, o coexistente con el mundo, pero esto sólo complica la dificultad del asunto. Porque el monismo de Spinoza trata al mundo como a una totalidad, enteramente aprehensible a través de Dios, o a través del "tercer tipo de conocimiento". La 'eminencia' de lo último como creador (*natura naturans*) es replicada en la forma de conocimiento total mediante las primeras causas del mundo como criatura (*natura naturata*). Y hay todavía un "hiato" entre este conocimiento ideal y la existencia actual de una "multiplicidad de modos", cada uno con sus particulares acciones y pasiones propias (Whitehead 1956, 22). Spinoza elimina la contingencia empírica; y con ella, desautoriza la novedad y toda esperanza de un futuro diferente del pasado. El error de Spinoza, por lo tanto, es precisamente *sustancializar* lo último, tratar la totalidad de todos los accidentes (o más precisamente, la totalidad de condiciones para la "determinación profunda" de todos las "encarnaciones accidentales" concebibles) como si fuese de alguna manera actual en sí misma. De esta manera, Spinoza permanece dentro de los confines de la teología especulativa y su noción de Dios se mantiene dentro del alcance de la crítica kantiana.

He tratado extensamente con las críticas de Whitehead a Spinoza y Leibniz precisamente porque, a pesar de todo, sus nociones de Dios están más cerca de Whitehead que las de ningún otro. En particular, Whitehead valora a estos dos pensadores porque toman distancia del dualismo ubicuo del poscartesianismo (Whitehead 1949, 177). Sin embargo, en un plano temporal más general, Spinoza y Leibniz no escapan a los compromisos contraídos con sus colegas. Como casi todos los pensadores de los últimos mil años, aceptan "intereses éticos y religiosos [que] comenzaron a influir las conclusiones metafísicas" (210). El Dios matematizante de Leibniz, o el Dios impersonal e inmanente de Spinoza, son preferibles a la deidad del cristianismo o a la noción de "un Dios personal en cualquier sentido, ya sea trascendente o creativo" (Whitehead 1996, 87; traducción propia). Pero Leibniz y Spinoza todavía comparten principios tradicionales ético-religiosos. Whitehead insiste en que "el desapasionado criticismo de la creencia religiosa es necesario más allá de todas las cosas" (83; traducción propia). Pero la "piadosa dependencia de Dios" con la que Leibniz busca apuntalar su metafísica (Whitehead 1956, 261) le impide desarrollar tales

críticas; e incluso Spinoza –radical como es en su deconstrucción de la revelación religiosa y la autoridad en el *Tratado Teológico-Político*– no va lo suficientemente lejos.

Whitehead no suele ser considerado un pensador "crítico" a la manera de Kant. Pero su "crítica de las creencias religiosas" es precisamente kantiana y trascendental, no spinoziana e inmanente. Esta "crítica", a su vez, es lo que motiva su propia construcción de la figura de Dios, porque Whitehead no anuncia la "muerte de Dios", del mismo modo que no anuncia el "final de la metafísica". Pasa de largo a Nietzsche, no menos que a Heidegger. En vez de rechazar la especulación metafísica, Whitehead busca una manera de hacer metafísica de otro modo. Y en vez de eliminar a Dios, busca alcanzar "la secularización del concepto de las funciones de Dios en el mundo" (1956, 283). Esta es una de las más desconcertantes propuestas de *Proceso y realidad.* La secularización de Dios, escribe Whitehead, "es por lo menos un requisito tan urgente del pensamiento como puede serlo la secularización de los demás elementos de la experiencia" (283).

Al afirmar esto, Whitehead se posiciona dentro del proyecto general de emancipación del iluminismo, aunque modificado. La secularización no equivale a la eliminación directa. Trabaja de tal manera que es más discreta y menos confrontativa. La religión no es abolida, ni siquiera vencida; pero pierde un cierto grado de importancia. "El concepto de Dios es ciertamente un elemento esencial del sentir religioso. Pero no viceversa: el concepto de sentir religioso no es elemento esencial del concepto de la función de Dios en el universo" (Whitehead 1956, 283). La religión, para Whitehead, no carece de valor; puede incluso llegar a ser pragmáticamente indispensable, en la medida en que transmite un "anhelo del espíritu" por alguna clase de "justificación" de su propia existencia, y de la existencia en general (Whitehead 1996, 85; traducción propia). Pero la religión, como la ciencia, sólo ocupa una posición subordinada en el esquema general de valores de Whitehead. "La religión requiere de un apoyo metafísico" (83; traducción propia), lo cual significa que la teología, como la ética, están subordinadas a la metafísica y la cosmología. Whitehead busca establecer un Dios sin religión, del mismo modo que busca articular una metafísica sin esencialismo, que respete los hallazgos de la ciencia sin adherir a su positivismo reduccionista y su separación tendenciosa de hechos y valores.

¿Qué podría implicar la "secularización" de Dios? Sólo hay un modelo para este movimiento. En *La ciencia y el mundo moderno*, Whitehead le da crédito a Aristóteles por ser "el último metafísico europeo de primera magnitud" en contemplar a Dios desinteresadamente y de una manera verdaderamente filosófica. Sólo Aristóteles, con su concepción del *Primer Motor*, se aproxima a la pregunta sobre Dios de una manera "desprovista de apasionamiento", y "sin motivo, salvo el de seguir el rumbo metafísico de su pensamiento a dondequiera que éste le llevase". Aristóteles postula la figura del ser último no por razones extrínsecas (éticas, religiosas o teológicas), sino porque "el carácter general de las cosas requiere que haya un ente semejante" (Whitehead 1949, 210-211). Aristóteles es, por lo tanto, el último pensador pre-religioso de Dios; y Whitehead se postula como el primer pensador posreligioso o secular. "Prescindiendo de toda referencia a las religiones existentes tal como son o tal como deberían ser", escribe, "tenemos que investigar desapasionadamente lo que los principios metafísicos aquí desarrollados requieren en estos puntos en cuanto a la naturaleza de Dios." Así pues, Whitehead no ofrece formulaciones definitivas, sino "sugerencias acerca de cómo el problema [de Dios] se trasforma a la luz de [su propio] sistema [teorético]" (1956, 461).

Para perseguir esta tarea, Whitehead necesita tomar distancia de toda teología preexistente, algo que por supuesto Aristóteles nunca había hecho. Con todo, Whitehead imita a Aristóteles en cuanto a que su propia aproximación a la divinidad es igualmente una manera de seguir su trayectoria metafísica de pensamiento donde sea que le lleve. Whitehead postula a Dios no por creencia o devoción, tampoco en una defensa contra el nihilismo y el caos, sino simplemente porque su propia lógica lo requiere. Como Isabelle Stengers a menudo nos recuerda, cuando Whitehead hace metafísica y cosmología, continúa pensando como un matemático; es decir que postula un problema específico y trabaja bajo la "obligación" de construir una solución que brinde coherencia, respetando todas las limitantes y condiciones impuestas por el problema (Stengers 2002b, 17, *passim*). En este sentido, el Dios de Whitehead, como el de Aristóteles, es una construcción necesaria para la coherencia y exactitud de su comprensión del mundo.

Aristóteles postuló su Primer Motor porque estaba "cautivo de los detalles de una física errónea y de una cosmología errónea" (Whitehead 1949, 211). Necesitaba una fuente originaria de movimiento, porque supuso equivocadamente que las cosas no se seguirían moviendo por sí mismas. Hoy en día sabemos, por el principio de inercia, que las cosas no necesitan un Primer Motor para seguir moviéndose. Pero en la edad moderna de la relatividad y la mecánica cuántica, tenemos "un problema metafísico análogo que sólo de un modo análogo puede resolverse. En lugar del Dios de Aristóteles como Primer Motor, necesitamos un Dios como Principio de Concreción" (211). Esto significa que necesitamos a Dios para explicar el "hecho enigmático de que hay un curso real de acaecimientos que en sí es un hecho limitado, en que, metafísicamente hablando, podía haber sido de otra manera" (208-209). Necesitamos a Dios para pasar de lo potencial a lo actual, puesto que no hay una razón particular acerca de por qué un grupo de potenciales debería ser actualizado en lugar de otro. Necesitamos a Dios, tal vez, para hacer que la función de onda [*wave function*] colapse y la indeterminación cuántica dé lugar a un resultado físico determinado.

Leibniz invocó a Dios para explicar por qué el mundo actual era el mejor de los mundos posibles; Whitehead, por el contrario, invoca a Dios precisamente para explicar por qué el mundo actual no puede ser concebido como algo óptimo. Lejos de ser el garante de la racionalidad y el orden, "Dios es la última limitación, y Su existencia es la irracionalidad última" (Whitehead 1949, 216). En pocas palabras, Whitehead diseña su propia noción de Dios a fin de resolver el problema de cómo –en ausencia de toda justificación determinante y a priori– una "actualidad" concreta y limitada es capaz de existir coherentemente en "relación esencial con alguna posibilidad insondable" (Whitehead 1949, 211). Todo esto se desarrolla rápidamente, en el curso de unas pocas páginas, en el capítulo onceavo de *La ciencia y el mundo moderno*.[82] La situación en *Proceso y realidad* es mucho más complicada, como veremos. Pero en ese libro tardío, Whitehead todavía define lo que llama "la naturaleza primordial de Dios" en términos de "el principio de la concreción –el principio gracias al cual se avizora un resultado definido de una situación de lo contrario aquejada de ambigüedad" (Whitehead 1956, 463).

Whitehead necesita postular su noción de Dios a fin de garantizar una coherencia general para su sistema metafísico. *Coherencia* es un tema crucial aquí. La noción de coherencia es tan importante para Whitehead que la define en la primera página de *Proceso y realidad*: "'Coherencia', tal como aquí se emplea, significa que las ideas fundamentales de acuerdo con las cuales se desarrolla el esquema, se presuponen mutuamente, de suerte que aisladas carecen de significado. Este requisito no significa que sean definibles en términos de reciprocidad; significa que lo indefinible en una de esas nociones no puede entenderse aparte de su interés para las demás nociones" (1956, 17). Es decir, los términos coherentes no pueden reducirse unos a otros. La coherencia, entonces, es más que una implicación lógica. Es muy diferente, y mucho más amplia, que la mera "consistencia 'lógica' o falta de contradicción", aunque lo último también es requerido en la especulación metafísica (18). Porque la coherencia no sólo implica la no-contradicción de principios, sino también un tipo de solidaridad contextual. El principio de coherencia estipula que "no hay entidad que pueda concebirse haciendo por completo abstracción del sistema del universo" (17-18). Para poder existir, un ente dado presupone, y requiere, la existencia de otros entes, aun cuando (o mejor dicho, precisamente porque) no puede ser derivado lógicamente de esos otros entes ni explicado de otra forma en los términos propios de ellos mismos. La coherencia significa, finalmente, que "todas las entidades actuales están en la solidaridad de un mundo único" (102).

En otras palabras, la coherencia no es lógica, sino ecológica. Se ve ejemplificada por la manera en que los organismos vivientes requieren un entorno o medio, el cual está compuesto, en su mayoría, de otros organismos vivientes que requieren, de manera similar, sus propios entornos o medios. De este modo, y a pesar de las diferencias en vocabulario, la *coherencia* de Whitehead se acerca a lo que Deleuze y Guattari llaman *consistencia*. Si "la consistencia reúne concretamente los heterogéneos, los heteróclitos, como tales" (Deleuze and Guattari 1988, 516), entonces eso significa que las cosas están irrevocablemente conectadas unas con otras, pese a no poseer ningún tipo de elemento en común. En el famoso ejemplo de Deleuze y Guattari, la orquídea y la avispa conforman un ensamblaje: la flor alimenta al insecto y el insecto fertiliza la flor. En sí mismos, estos dos seres "no tienen absolutamente nada que ver el uno

con el otro" (16) y, sin embargo, tampoco pueden sobrevivir el uno sin el otro. Tanto la noción de coherencia en Whitehead como la noción de consistencia en Deleuze y Guattari son principios que conectan elementos que, no obstante, permanecen singulares y distintos los unos de los otros. Ambas nociones postulan un mundo en el que todo está conectado con todo lo demás. Sin embargo, estas conexiones no son principios de una definición o determinación formal. En cambio, son lo que Manuel DeLanda llama "relaciones de exterioridad" (2006, 10ff). Tales relaciones son "obligatoriamente contingentes" en vez de "lógicamente necesarias"; las mismas emergen en el curso de una historia que podría haber sido de otro modo (11).[83]

En el nivel más alto de generalidad, entonces, la coherencia de Whitehead tiene que ver con la manera en que las cosas –o más precisamente, los acontecimientos– son enteramente interdependientes y, a la vez, mutuamente independientes. El mundo es al mismo tiempo una multiplicidad disyuntiva de entes discretos y una continua red de interconexiones. Ninguna de estas dimensiones puede ser ignorada, "la individualidad de los entes es tan importante como su comunidad" (Whitehead 1996, 88; traducción propia). Todo ente está relacionado, de manera positiva o negativa, con todos los otros entes en el universo y, sin embargo, en esta red de relaciones, "la última verdad metafísica es el atomismo" (1956, 59). En el mundo actual, "cada unidad última de hecho es un complejo celular, no susceptible de análisis en componentes con equivalente completez de actualidad" (299). Del nivel cuántico, hacia arriba, toda "ocasión actual" o proceso de devenir simultáneamente encarna una interconexión y afirma su propia independencia respecto de las ocasiones pasadas de las que deriva y con las que se conecta. Al mismo tiempo hereda todo lo que viene antes y rompe con todo lo que hereda. Cada "entidad nueva es a la vez la conjuntidad de los 'muchos' que encuentra, y también es única entre los 'muchos' disyuntivos que deja; es una entidad nueva disyuntivamente entre las varias entidades que sintetiza. Los muchos se tornan uno, y se aumentan por uno. En sus naturalezas, las entidades son disyuntivamente 'muchas' en el proceso de paso a la unidad conjuntiva" (40). Conjunción y disyunción, unificación y diversificación, siempre deben ir juntas en el "proceso de pasaje" que es la "verdad metafísica última".

Esto significa que cada "ocasión actual", para Whitehead, marca el punto de una *síntesis*, tomando este término en un sentido kantiano estricto: "Entiendo por *síntesis,* en su sentido más amplio, el acto de reunir diferentes representaciones y de entender su variedad en un único conocimiento" (Kant 2000, 111). Whitehead, por supuesto, rechaza la orientación general –subjetivista y cognitivista– de Kant. Pero el punto crucial aquí es que, para Kant, la facultad cognitiva no produce por sí misma la síntesis: "La síntesis de algo diverso...produce ante todo un conocimiento...Ella constituye, pues, lo primero a que debemos atender si queremos juzgar sobre el origen primero de nuestro conocimiento" (112). Es decir que la síntesis precede a la cognición y sólo ella hace posible el juicio cognitivo. En sí mismo, el acto de síntesis es primordial, pre-lógico y pre-cognitivo. La síntesis es "un mero efecto de la imaginación, una función anímica ciega, pero indispensable, sin la cual no tendríamos conocimiento alguno y de la cual, sin embargo, raras veces somos conscientes" (112). Toda la filosofía de Kant está organizada en torno a la pregunta sobre el juicio sintético; pero aquí, el acto constructivo de síntesis está separado de la forma y puesto antes de cualquier juicio. La noción de síntesis en Kant es por lo tanto una de las maneras en que, como señala Whitehead, él "cabal y explícitamente, introdujo en la filosofía la concepción de un acto de experiencia como funcionamiento constructivo" (Whitehead 1956, 216).

Es en este preciso espíritu kantiano y whiteheadiano que Deleuze, primero en *Lógica del sentido* (2005, 209) y luego más extensamente (con Guattari) en *El Anti-Edipo* (1985, *passim*), propone tres síntesis básicas de la experiencia: la conectiva, la disyuntiva y la conjuntiva. Estas síntesis son modos de producción y lo que producen es lo Real mismo. O, mejor dicho, estas síntesis no producen la realidad, en la medida en que son, ellas mismas, los componentes "moleculares" últimos de la realidad. "De suerte que todo es producción: producciones de producciones, de acciones y de pasiones [síntesis conectiva]; producciones de registros, de distribuciones y de anotaciones [síntesis conjuntiva]; producciones de consumos, de voluptuosidades, de angustias y de dolores" (Deleuze y Guattari 1985, 13). Una síntesis productiva se corresponde con lo que Whitehead llama *concrescencia:* la "producción de conjuntidad nueva" (Whitehead 1956, 21), o el agenciamiento de prehensiones múltiples en una determinada satisfacción

integral. Las síntesis son procesos que amalgaman otros procesos, o perspectivas sobre las cosas que son, ellas también, otras perspectivas (puesto que "no hay puntos de vista sobre las cosas, sino que las cosas, los seres, eran puntos de vista" –Deleuze 2005, 209). Son producciones cuyas "materias primas" son otras producciones, y cuyos "productos" son ellos mismos adoptados como materiales en otros procesos de producción.[84] Toda síntesis termina en lo que Whitehead llamaría "satisfacción", lo cual conduce a su vez a la "inmortalidad objetiva" de un proceso acabado, y al surgimiento de un objeto o producto. Es así como el mundo siempre nos es "dado" a nosotros (pero no sólo a nosotros) como algo ya existente, ya acabado. Sin embargo, este logro nunca es final. Porque inmediatamente "el objeto producido se lleva su aquí en un nuevo producir...La regla de producir siempre el producir, de incorporar el producir al producto, es la característica de las máquinas deseantes o de la producción primaria" (Deleuze y Guattari 1985, 16).

Cuando evocan esta primera síntesis conectiva de producción primaria, Deleuze y Guattari nos seducen con una imagen sugestiva. Qué bueno sería, nos dicen, si pudiésemos vivir en un mundo completamente inmanente y felizmente pluralístico. Un mundo tal sería un "plano de inmanencia" de procesos y deseos puros. No habría nada más que flujos, nada más que rizomas, nada más que conexiones y cortes. Todo fluiría, y todo flujo estaría atravesado por muchos otros flujos. Todo estaría conectado con todo lo demás; "cualquier punto del rizoma puede ser conectado con cualquier otro, y debe serlo" (Deleuze y Guattari 1988, 13). En un mundo tal, el deseo no conocería límites y la producción sería indistinguible del juego. "El deseo no cesa de efectuar el acoplamiento de flujos continuos y de objetos parciales esencialmente fragmentarios y fragmentados. El deseo hace fluir, fluye y corta...Bolsa de aguas y cálculos del riñón; flujo de cabellos, flujo de baba, flujo de esperma, de mierda o de orina" (Deleuze y Guattari 1985, 15). En un mundo tal, todo proliferaría y se transmutaría, continuamente renovándose en el proceso: "en el límite de las conexiones transversales o transfinitas, el objeto parcial y el flujo continuo, el corte y la conexión, se confunden en uno –en todo lugar cortes, flujos de donde brota el deseo" (42-43). Deleuze y Guattari por lo tanto pintan un mundo de deseo gratificado: un mundo en el que todo es proceso y nada es estático o auto-

contenido. La vida es entonces una procesión continua de encuentros y salvajes metamorfosis.

Pero Deleuze y Guattari también nos advierten que las cosas nunca son realmente tan simples. El mundo rizomático de puros deseos no es el mundo en el que vivimos. Las cosas no suceden de manera tan directa y no mediatizada. De hecho, si el mundo realmente fuese de esta manera –es decir, si fuese siempre y sólo de esta manera– entonces nada *sucedería* en absoluto. Si el mundo estuviese compuesto enteramente de flujos y cortes, conexiones e intersecciones, entonces todo permanecería en un estado meramente potencial. Nada podría ser logrado o actualizado, y nada podría distinguirse de todo lo demás. Si el mundo estuviese compuesto enteramente de singularidades, entonces no habría "series de puntos ordinarios" sobre los cuales esas singularidades podrían extenderse o expresarse (Deleuze 2005, 143 *ff.*). En un mundo tal, no habría continuidades ni consecuencias. Todo contendría un inmenso potencial para cada devenir, pero nada de hecho *devendría*.[85]

En otras palabras, una vez que "Concebimos la 'actualidad' como en relación esencial con alguna posibilidad insondable" entonces se hace necesaria una clase de "Principio de concreción" para que cualquier cosa pueda ser actualizada del todo (Whitehead 1949, 211). La síntesis conectiva no es suficiente en sí misma para definir el devenir actual del mundo. Es por ello que, junto con la síntesis conectiva de flujos y cortes, debe haber también una *síntesis disyuntiva* de rutas y permutaciones. La economía de la producción (Deleuze y Guattari 1985, 14-15) es suplementada por una economía de circulación y producción (20-21). Esta economía suplementaria se corresponde con una torsión en el campo de la producción deseante. La síntesis conectiva es más o menos directa, en el sentido de que su lógica permanece lineal, o a lo sumo, multilineal (Deleuze y Guattari 1987, 295 *ff.*). Pero la síntesis disyuntiva que registra es mucho más compleja e indirecta. Sus giros y enrosques son los del "pensamiento abismal" de Nietzsche y el eterno retorno (Deleuze 2005, 307), o los del "laberinto más terrible del que hablaba Borges" (212). La síntesis disyuntiva no sólo divide y conecta términos en una serie. Además, ella "no cesa de ramificar" (90) la serie completa de términos. Presenta un "sistema de permutaciones posibles entre diferencias que siempre vienen a

ser lo mismo al desplazarse, al deslizarse" (Deleuze y Guattari 1985, 21). La síntesis disyuntiva establece una relación positiva en una multiplicidad de alternativas radicalmente incompatibles. Afirma todas estas alternativas a la vez, de manera indiscriminada, y se define a sí misma en términos de las distancias que las separan unas de otras. Es "una operación según la cual dos cosas o dos determinaciones son afirmadas *por* su diferencia" gracias a "una distancia positiva de los diferentes" (Deleuze 2005, 207).

La síntesis disyuntiva es más profunda y más básica que la contradicción lógica, la cual al mismo tiempo precede, genera y excede. No es el caso que los dos ítems son afirmados disyuntivamente, porque se contradicen lógicamente uno a otro. Por el contrario, sólo pueden contradecirse lógicamente, como resultado de haber sido puestos primero en contacto con el desarrollo de la síntesis disyuntiva. Dos ítems sólo pueden estar en contradicción si ya han colapsado uno contra otro de antemano y de manera activa y pragmática. Como lo expresa Deleuze, la contradicción "resulta siempre de un proceso de otra naturaleza. Los acontecimientos no son como los conceptos: es su contradicción supuesta (manifestada en el concepto) la que resulta de su incompatibilidad y no a la inversa" (Deleuze 2005, 205). Whitehead ofrece un argumento similar, cuando expresa lo que él llama "el principio de compatibilidad y contrariedad" (Whitehead 1956, 206). Dos ítems son contrarios unos a otros cuando no pueden coexistir en la constitución de un ente actual. Han probado ser incompatibles, al menos en esta concreción particular. Pero una incompatibilidad tal no es una cuestión de lógica, porque "los 'sentires' son entidades primariamente 'compatibles' o 'incompatibles'. Todos los demás usos de estos términos son derivativos" (206). Otra concreción, productiva de otro ente actual, bien puede exhibir sentires vastamente distintos; la "forma subjetiva" con la que prehende sus datos sería diferente. Podría entonces ser capaz de prehender positivamente ambos ítems, volviéndolos de paso compatibles. De este modo, "convierten sus exclusiones en contrastes" (304). La conversión de exclusiones a contrastes que hace Whitehead, como la síntesis disyuntiva de Deleuze, no puede ser definida en términos de negatividad y contradicción.[86]

Al desarrollar estos argumentos, Whitehead y Deleuze ambos recaen en las nociones de *composibilidad* e *incomposibilidad* de Leibniz. Estas nociones, afirma Deleuze, "deben ser definidas de una manera original";

no presuponen "lo idéntico y lo contradictorio" pero son ellas mismas la fundación primordial para nuestros juicios de identidad y contradicción (Deleuze 2005, 206). Los acontecimientos, que en sí mismos son singularidades puras, y por lo tanto fundamentalmente neutrales e impasibles, entran en relaciones de composibilidad e incomposibilidad unos con otros antes de que irrumpan preguntas de tipo lógico. Es sólo cuando dos acontecimientos se vuelven pragmáticamente incompatibles –es decir, cuando no pueden ocurrir en la misma línea de tiempo u ocupar el mismo lugar en un mismo "mundo posible" porque la actualización de uno bloquearía la actualización del otro– que podemos decir por derivación que los estados de hecho que se corresponden con estos dos acontecimientos son lógicamente contradictorios. La "comunicación [disyuntiva] entre eventos" (204-212) excede cualquier lógica de identidad y contradicción, aun cuando ella sola provee las condiciones necesarias para el juicio de acuerdo con dicha lógica.

La síntesis disyuntiva adopta la forma gramatical de un indefinidamente extendido "ya...ya" (Deleuze y Guattari 1985, 20).[87] Las cosas pueden suceder de esta manera, o pueden suceder de aquella otra, o pueden suceder de cualquier otro modo, sin ninguna preferencia definitiva. Esta es una situación leibniziana, un movimiento entre incomposibles; pero para Deleuze y Guattari, como para Whitehead, no hay un Dios leibniziano para elegir cuál, dentro la serie incomposible de eventos, es más perfecto y plenamente real que otro. En cambio, todas las series son afirmadas a su vez, y cada una da lugar a las otras, una y otra vez. Deleuze resume así esta diferencia: "En Leibniz...las bifurcaciones, las divergencias de series son verdaderas fronteras entre mundos...Para Whitehead (y para muchos filósofos modernos), por el contrario, las bifurcaciones, las divergencias, las incomposibilidades, los desacuerdos pertenecen al mismo mundo abigarrado" (1989, 107). Un mundo tal, con sus procesos de afirmación disyuntiva de incomposibles, está ejemplificado en las ficciones de modernistas tardíos como *Malone* de Beckett (Deleuze y Guattari 1985, 20-21), "El jardín de senderos que se bifurcan" de Borges (Deleuze 2005, 148-149; Deleuze 1987, 73), *Cosmos* (Deleuze 1989, 108, n. 14) y *Pornografía* (Deleuze 2005, 326) de Gombrowicz. También está ejemplificado en el cine de "Imagen-tiempo" (Deleuze 1987), en el que el tiempo repetidamente

se desdobla, e imágenes y sonidos incompatibles se unen a través de las disyunciones de "intersticios irracionales" (242, 330, *ss.*). En todos estos trabajos, "los mundos incomposibles, a pesar de su incomposibilidad, implican algo en común" ya que "aparecen varios mundos como casos de solución del mismo problema" (Deleuze 2005, 148).

La alusión de Deleuze a problemas y soluciones nos recuerda la manera en que, en *Diferencia y repetición*, equipara problemas con las Ideas trascendentales o regulativas de Kant, contemplándolas como "focos u horizontes" que "abarcan" soluciones múltiples e incompatibles (Deleuze 2002, 258). Hoy podríamos decir, en el lenguaje de la teoría compleja, que estos mundos incomposibles se corresponden con caminos alternativos a través de la misma fase espacial. O uno podría pensar en cómo la interpretación de "múltiples mundos" de la mecánica cuántica se ha figurado en comics y novelas de ciencia ficción recientes. En Warren Ellis's *Night on Earth* (2003), por ejemplo, los superhéroes del grupo planetario son "rotados a través del multiverso" de una actualización en la Ciudad de Gotham a otra. Como resultado, proporcionan múltiples iteraciones de Batman (de Bob Kane a Adam West a Frank Miller). Sólo un Batman puede ser encontrado cada vez, pues sus varias iteraciones resultan incompatibles unas con otras y pertenecen a mundos incomposibles. Pero la síntesis disyuntiva consiste precisamente en el movimiento infatigable de una Ciudad de Gotham y un Batman a otro. Ninguna ciudad y ningún Batman pueden ser privilegiados por sobre los demás –ni siquiera la concepción "original" de Bob Kane, que es una actualización tan particular y circunstancial como todas las otras. En cambio, la "distancia positiva" entre varias iteraciones es lo que genera todas ellas, o "distribuye las series divergentes…y las hace resonar por su distancia, en su distancia" (Deleuze 2005, 210). Cada Batman es una particular "solución para un único y mismo problema" es decir, una actualización particular de la misma constelación de potencialidades, la misma configuración virtual.

La lógica de la síntesis disyuntiva es también la lógica del simulacro. Según la lectura de Deleuze, Platón siempre se preocupa por "seleccionar linajes: distinguir pretendientes, distinguir lo puro y lo impuro, lo auténtico y la inauténtico" (Deleuze 2005, 296). La distinción platónica crucial no es ni entre el original y la copia, ni entre las ideas del mundo racional y

sus imágenes en el mundo sensible. En cambio, es la distinción dentro del interior mismo del mundo sensible, "entre dos tipos de imágenes. Las copias son poseedoras de segunda, pretendientes bien fundados, garantizados por la semejanza; los simulacros están, como los falsos pretendientes, construidos sobre una disimilitud, y poseen una perversión y una desviación esenciales" (298). Las copias remiten a un original (la Idea), y pueden ser juzgadas jerárquicamente sobre la base de su fidelidad al original. Por un lado, "el simulacro se construye sobre una disparidad, sobre una diferencia; interioriza una disimilitud. Es por lo que, incluso, no podemos definirlo en relación con el modelo que se impone a las copias, modelos de lo Mismo del que deriva la semejanza de las copias" (300). El simulacro no puede remitir en absoluto a la Idea original; sólo puede ser entendido como parte de un "sistema señal-signo" que es "constituido por la comunicación de elementos dispares o de series heterogéneas" (303).

En este sentido, Batman es un simulacro. No hay una Idea platónica de Batman, ningún modelo al que todas sus iteraciones podrían conformar, y en relación con el cual podrían ser ordenadas jerárquicamente según el grado de similitud. Tampoco ningún Batman es mejor que los demás, ninguna iteración que pueda ser juzgada como más perfecta que las otras. En cambio, la disparidad entre las diferentes iteraciones de Batman, las distancias entre cada cual, es la única medida común entre ellas. Cada Batman emerge de manera independiente, como una "solución" única para un problema o una disparidad común (digamos, el trauma primordial del joven Bruce Wayne luego de presenciar el asesinato de sus padres). Y entre estas soluciones, "ya no hay selección posible" (Deleuze 2005, 305). En ausencia de cualquier criterio platónico, o de cualquier Dios leibniziano, sólo está la síntesis disyuntiva que afirma cada iteración, cada una a la vez, en su divergencia de todas las demás. Esto significa que cada iteración particular de Batman es enteramente contingente, aunque la síntesis misma, con su afirmación de las múltiples iteraciones, responde a una necesidad.

En palabras de Whitehead, las múltiples iteraciones de la síntesis disyuntiva se corresponden con las "decisiones" infundadas que cada ente actual debe realizar en el curso de su devenir. La decisión de todo ente es "determinada internamente y...libre externamente" (1956, 48). Esto se debe a que no hay una norma o standard preexistente que la guíe, y ningún

principio de selección precedente. En toda ocasión, "todo lo determinable está determinado"; pero más allá de toda determinabilidad, hay una "modificación final de emoción, apreciación y propósito" hecha por el ente en cuanto todo, y por lo tanto, determinándolo reflexivamente *como* un todo (48). La síntesis disyuntiva es por lo tanto una expresión de contingencia radical: "Bien es verdad que todo flujo tiene que ostentar el carácter de determinación interna, tal como se desprende del principio ontológico. Mas todo ejemplo de determinación interna supone ese flujo alternativo que ostente ese principio de determinación interna" (77). La "lógica" de esta historia, la razón por la cual las cosas suceden de la manera en que suceden, sólo puede emerger de manera retrospectiva.

Deleuze deriva esta explicación de la síntesis disyuntiva de un análisis del "silogismo disyuntivo" a través del cual Kant presenta la Idea de Dios (Deleuze 2005, 340–344). Como ya he mencionado, la crítica de Kant a la especulación teológica, en la sección de la primera *Crítica* sobre "El Ideal de la Razón Pura" (Kant 2000, 487–530), define a Dios no como el origen o creador del mundo (su causa primera), sino como el principio de la "completa determinación" de la realidad (490, 491). Esto significa que todo lo que existe debe ser derivado de Dios por un proceso de selección y limitación. La "completa determinación de cada una de las cosas se basa en la limitación de ese *todo* de la realidad", Kant afirma, "en el sentido de que una parte de ésta es atribuida a la cosa y el resto es excluido de ella" (491). Dios abarca todos los predicados posibles; pero toda cosa finita e individual incluye sólo algunos de estos predicados. O como lo pone Deleuze, "se define a Dios por el conjunto de toda posibilidad, en tanto que este conjunto constituye una materia 'originaria' o un todo de la realidad. La realidad de cada cosa 'deriva' de él: reposa, en efecto, en la limitación de ese todo...En síntesis, el conjunto de lo posible es una materia originaria de donde deriva, por disyunción, la determinación exclusiva y completa del concepto de cada cosa" (Deleuze 2005, 342). Toda cosa individual debe ser o *esto* o *aquello*; el papel de Dios es ser la *comunidad,* el estar-juntos, de todas estas alternativas. A través de lo que Deleuze describe como la "ironía" de Kant, Dios es "destituido de sus pretensiones tradicionales, de crear sujetos o de hace un mundo" y, en cambio, es presentado de manera mucho más humilde como el mero principio del silogismo disyuntivo" (342-343).[88]

Esto significa que el Dios de Kant, o el Dios de Leibniz, es básicamente un principio de selección: es decir, de exclusión y limitación. "Vemos así que, en Kant, Dios no es descubierto como la materia del silogismo disyuntivo sino en tanto que la disyunción se mantiene ligada a exclusiones en la realidad de la que deriva, por tanto a un uso *negativo* y *limitativo*" (Deleuze 2005, 342). Deleuze opone a esto un uso afirmativo e inclusivo del silogismo disyuntivo, que encuentra en la figura de Baphomet de Klossowski (el anti-cristo o anti-Dios). Bajo Dios, "un cierto número de predicados son excluidos de una cosa en virtud de la identidad del concepto correspondiente". Con el Baphomet, por el contrario, "cada cosa se abre al infinito de los predicados por los que ella pasa" (343) Por un lado, todo ente está encerrado en una identidad fija, puesto que está restringido a predicados específicos; por otro, cada ente pierde su identidad, en la medida en que se abre a la multiplicidad de predicados posibles a través de la que pasa. El orden limitativo del mundo, tal y como está garantizado por Dios, se opone al orden afirmativo del *Baphomet*, "un 'caosmos,' y no ya un mundo" (212), que se caracteriza más por la "singularidad, singularidades múltiples" que por las identidades fijas (343). Los entes del caosmos de Baphomet no poseen una identidad, puesto que están involucrados en metamorfosis continuas. Pero pueden ser descritos, sin embargo, como *singularidades*, porque –aun cuando pasan a través de todos los predicados posibles– no poseen todos estos predicados *al mismo tiempo*. Batman no tiene una identidad fija, pero cada iteración de Batman es singular.[89]

Sin embargo, bien puede ser que Deleuze trace una distinción muy dura entre los usos negativos y positivos de la síntesis disyuntiva. En *El Anti-Edipo*, Deleuze y Guattari afirman que "[el esquizofrénico sustituye] el uso exclusivo y limitativo de la síntesis disyuntiva por un uso afirmativo...Por esta razón, el Dios esquizofrénico tiene muy poco que ver con el Dios de la religión, aunque se ocupen del mismo silogismo" (1985, 82-83). Como todo deconstruccionista observará con entusiasmo, esto equivale a realizar un uso exclusivo de la síntesis disyuntiva, en el acto mismo de defender su uso afirmativo e inclusivo. Pero el propio Deleuze es plenamente consciente de esta crítica, y no parece molesto por ella. Como observa: "Sin embargo, hemos visto hasta qué punto subsistían aún en Klossowski disyunciones negativas o exclusivas: entre el cambio y la repetición, entre el lenguaje

oculto por el cuerpo y el cuerpo formado por el lenguaje, y, finalmente en el orden de Dios y el orden del Anticristo. Pero precisamente es en el orden de Dios, y solamente en este orden, donde las disyunciones tienen valor negativo de exclusión. Y es en el otro lado, en el orden del Anticristo, donde la disyunción (la diferencia, la divergencia, el descentramiento) se convierte, en tanto que tal, en potencia afirmativa y afirmada" (Deleuze 2005, 343). Esto sugiere una inversión de perspectivas de corte nietzscheano (cf. 208-209), un movimiento continuo de ida y vuelta entre el orden de Dios, por un lado, y el orden del anticristo, por otro. En una dirección, la síntesis disyuntiva tiende a la exclusión; en otra dirección, hacia la multiplicidad y la afirmación. Pero ninguno de estos dos movimientos siempre se completa. Ninguna identidad es lo suficientemente firme en su lugar para resistir toda modificación; toda metamorfosis afirmativa, por su propia naturaleza, siempre es incompleta y parcial. Es porque Deleuze y Guattari pueden proclamar, incorporando ambas maneras de utilizar la síntesis: "Al que pregunta ¿cree usted en Dios? debemos responder de un modo estrictamente kantiano o schreberiano: seguro, pero sólo como señor del silogismo disyuntivo, como principio a priori de este silogismo (Dios define la *Omnitudo realitatis* de la que todas las realidades derivadas surgen por división)" (1985, 21).

En efecto, el propio Kant va más allá del uso meramente limitativo del silogismo disyuntivo. Porque insiste en que "el derivar todas las demás posibilidades" de la naturaleza original de Dios "no puede considerarse, hablando con propiedad, como una *limitación* de su realidad suprema y como una especie de *división* de la misma...Todas las cosas se basarían entonces, no en el ser supremo como totalidad, sino como *fundamento;* la diversidad de las cosas no descansaría en la limitación del ser originario mismo, sino en todas sus consecuencias" (2000, 492). Esto significa que "limitación" es sólo una manera de hablar –aun cuando, dada nuestra falta de acceso a cualquier realidad trascendente, resulta ser algo inevitable. Dios, como maestro del silogismo disyuntivo, debe distribuir activamente las disyunciones que constituyen la realidad, derivándolas como una consecuencia positiva de su propio ser, en vez de actuar como principio de limitación. De este modo, el Dios de Kant no se opone al *Baphomet* de Klossowski, tal es así que ambos están inextricablemente unidos. Podríamos

decir incluso que Kant se pasa al bando de Baphomet, en la medida en que nos advierte contra la "ilusión natural" de tratar de "hipostasiar esta idea del conjunto de toda la realidad" (571). En términos empíricos, todo lo que podemos entender es "el *paso* de la cosa por todos los predicados posibles" (Deleuze 2005, 342-343); de este modo, podemos alcanzar la "determinabilidad" de todas las cosas, pero no podemos conocer el presunto principio de su completa determinación.

En todo esto, Kant afirma el "principio a priori" de la disyunción – incluso a expensas de la figura misma de Dios. En su discusión del "Ideal Trascendental" de la "determinación total" de la realidad, Kant señala que la mera presentación de semejante ideal "no presupone la existencia de un ser que concuerde con el ideal" (Kant 2000, 491). El argumento de Kant trata a Dios sólo como una *personificación* del silogismo disyuntivo (cf. 572, note 83). Esto es muy diferente a atribuirle el poder de operar la disyunción a un Dios cuya existencia ya habría sido establecida en otros términos. De hecho, es precisamente la caracterización que Kant hace de Dios en términos del silogismo disyuntivo lo que le permite refutar los argumentos tradicionales sobre la existencia de Dios. Cuando Dios es definido como el principio del silogismo disyuntivo, y por lo tanto, investido con todos los posibles predicados, el resultado irónico es despojarlo del llamado predicado de existencia. Porque "cuando concibo una cosa mediante predicados, cualesquiera que sean su clase y su número (incluso en la completa determinación), nada se añade a ella por el hecho de decir que *es*" (504-505). Incluso todos los predicados posibles en el universo no podrían equivaler a una existencia necesaria. La idea de Dios como maestro de disyunciones nos permite representar el mundo de manera disyuntiva, como una "unidad distributiva"; pero una unidad tal es limitada, y "nos está prohibido concluir, de la unidad distributiva, que su Idea representa la unidad colectiva o singular de un ser en sí que estaría representado por la Idea." (Deleuze 2005, 342, en lo referente a Kant 2000, 494). En otras palabras, afirmar que la existencia no es un predicado es afirmar que la idea filosófica de Dios –como el principio de la síntesis disyuntiva o de la "determinación total" de la realidad– no es una idea constitutiva, sino tan sólo una regulativa (o problemática). Y es por ello que Kant insiste en que la

existencia de Dios no puede ser probada cognitivamente, sino únicamente afirmada de manera práctica (como sucede en la Segunda Crítica).

En *El Anti-Edipo*, Deleuze y Guattari reemplazan al Dios de Kant con lo que llaman el cuerpo sin órganos. Siguiendo la oposición entre Dios y el Anti-Cristo ya establecida en *Lógica del sentido*, afirman que "El cuerpo sin órganos no es Dios, sino todo lo contrario" (1985, 21). He tratado de sugerir, sin embargo, que esta oposición es un poco simplista y abrupta. Las condiciones, tal como Deleuze y Guattari las describen, son mucho más sutiles. El cuerpo sin órganos, al igual que el Dios de Kant, oscila entre dos polos de la síntesis disyuntiva. Por momentos, es exclusivo y restrictivo, como el Dios de Leibniz y su exclusión de los incomposibles; otras veces, es inclusivo y no-restrictivo, a la manera del Dios de Schreber o el Baphomet de Klossowski. Esto se deriva de la manera en que el cuerpo sin órganos es introducido como un "tercer término" (7), interrumpiendo la lógica binaria de la síntesis conectiva de flujos y cortes. El cuerpo sin órganos es una superficie que registra, un sitio de inscripción para esta síntesis disyuntiva. "Todo se detiene un momento, todo se paraliza (luego todo volverá a empezar)" (16). El cuerpo sin órganos no es él mismo un proceso dinámico, sino "un enorme objeto indiferenciado...El cuerpo lleno sin órganos es lo improductivo, lo estéril, lo engendrado, lo inconsumible" (17). En sí mismo, no fluye, no conecta y no corta; pero todo flujo pasa sobre él, y todo corte es registrado en él. Para cada "proceso de producción" se requiere "un elemento de anti-producción" (8), un punto en el que el proceso se detenga completamente: en resumen, una dosis de mortalidad. "En cierta manera, sería mejor que nada marcharse, que nada funcionase." (16). Deleuze and Guattari avanzan hasta el punto de identificar con la noción freudo-lacaniana de pulsión de muerte: "Pues el deseo también desea esto, es decir, la muerte, ya que el cuerpo lleno de la muerte es su motor inmóvil, del mismo modo como desea la vida, ya que los órganos de la vida son la *working machine*" (17). Y esta muerte, esta anti-producción, es precisamente la figura de Dios.[90]

La noción del cuerpo sin órganos es, por supuesto, tomada de los escritos tardíos de Antonin Artaud. Deleuze introduce el cuerpo sin órganos por primera vez en *Lógica del sentido*, donde lo asocia con una "profundidad universal" que resulta en un catastrófico "quiebra de la superficie"

(Deleuze 2005, 118). En *El Anti-Edipo*, sin embargo, Deleuze y Guattari asocian el cuerpo sin órganos con un concepto diferente, desarrollado en *Lógica del sentido*: el concepto de la casi-causalidad. Deleuze y Guattari sugieren un "conflicto aparente" (1985, 17) –una antinomia kantiana– entre la causalidad material y activa de la producción deseante, y la "anti-producción" casi-causal del cuerpo sin órganos. Del mismo modo que la casi-causalidad, en *Lógica del sentido*, califica y alivia las "mezclas venenosas" y "abominables necromancias" de la causalidad material (Deleuze 2005, 165), en *El Anti-Edipo* el cuerpo sin órganos repele "larvas y gusanos repugnantes" de la producción deseante (Deleuze and Guattari 1985, 18). Y de la misma manera que la doctrina estoica de los acontecimientos, en *Lógica del sentido*, involucra una exploración y elaboración de la superficie, y la separación de esta superficie de las profundidades esquizoides, en *El Anti-Edipo* el cuerpo sin órganos "juega el papel de superficie de registro...una superficie encantada de ins- cripción o de registro que se atribuye todas las fuerzas productivas y los órganos de producción" que previamente vagaban en las profundidades (1985, 19–20).[91]

Deleuze y Guattari buscan evitar tanto la noción idealizada de un plenum con una continuidad total, en el cual nada podría pasar porque nada faltaría, y la lógica hegeliana de la negatividad y la falta, en la que la ausencia y la contradicción serían los motores del cambio. El cuerpo sin órganos es la solución para esta antinomia, puesto que no constituye ni un todo integral ni un vacío. En cambio, en tanto que "fluido amorfo indiferenciado" (1985, 18), es completamente ambiguo y participa tanto de lo pleno como del vacío, pero sin ser reductible a ninguno. "El cuerpo sin órganos no es el testimonio de una nada original, como tampoco es el resto de una totalidad perdida" (17). Puede ser pensado como un Ser de Grado Cero: aquello que caprichosamente permanece, resistiéndose a toda negación, incluso cuando toda cualidad positiva ha sido sustraída. El cuerpo sin órganos en sí mismo no produce nada; pero debe ser "[p]erpetuamente reinyectado en la producción" (17). En este proceso, hace que las cosas sucedan imponiendo sus pausas y bloqueos, disyunciones y alternativas. La producción deseante siempre involucra también la anti-producción. Toda causa está acompañada por su sombra: una casi-causa que es efímera, "anónima" e "indiferenciada" (18), pero sin dejar de ser real.

Este es el punto en el que Deleuze y Guattari se encuentran con Marx. Hay dos maneras en que la lógica del cuerpo sin órganos puede ser identificada con la lógica del capital descrita por Marx. En primer lugar, cuando el cuerpo sin órganos interrumpe y bloquea la producción, también captura los frutos de la producción (los productos), atribuyéndose estos productos a sí mismo y distribuyéndolos a lo largo de la superficie. Esto es lo que Marx llama explotación, o la extracción de plusvalía. Y en segundo lugar, del mismo modo que, para Marx, la plusvalía extraída en el proceso de producción no puede ser realizada sin un movimiento concomitante de circulación, también para Deleuze y Guattari las producciones de la síntesis conectiva no pueden ser actualizadas sin una circulación concomitante y una inscripción de la síntesis disyuntiva, tal y como queda registrada en la superficie del cuerpo sin órganos. Es así que el cuerpo sin órganos es una "máquina" tanto de repulsión como de atracción. Adopta la forma tanto de una "superficie grabadora" como de lo que Deleuze y Guattari llaman *socius*, "un cuerpo lleno" de producción social (1985, 18). Bajo el modo capitalista de producción, este socius es el cuerpo mismo del capital, "De él dice Marx: no es el producto del trabajo, sino que aparece como su presupuesto natural o divino" (18). El trabajo humano es la causa actual y material de la reproducción social; pero el capital es la casi-causa, estéril y en apariencia inengendrada o auto-engendrada, sobre cuya superficie esta reproducción es grabada, a través de cuyas organizaciones es organizada, y a cuyas profundidades no podemos evitar atribuirla.[92]

Marx describe cómo el capitalismo se atribuye para sí los productos del trabajo viviente para sí, de manera que se presenta como si la plusvalía extraída del trabajo fuera un resultado "natural" de los procesos autónomos de "auto-valoración" del propio capitalismo. Pero este presentarse "como sí" no es una mera falsificación; parte del punto de Marx es que la auto-valoración del capital es, por su propio derecho, una suerte de *ilusión objetiva*, o lo que Deleuze y Guattari llaman un "movimiento objetivo aparente" (1985, 19). En la imagen que el capitalismo tiene de sí mismo, el trabajo está al mismo nivel de la materia prima, las máquinas, la renta, y todo lo demás, siendo por lo tanto un mero "input" de la producción; la ganancia es calculada como una función, y de hecho un producto, del capital total avanzado. El papel creativo del trabajo viviente es por lo tanto

negado. Pero esta imagen no sólo es una mistificación (aunque también sea esto), puesto que es menos una representación falsa del sistema capitalista que un aspecto actual de su auto-preservación. Y esta auto-representación, "ideológica" es en sí necesaria para el funcionamiento interno del capital. Los emprendedores y las empresas *deben* adoptar esta imagen, este método de cálculo, a fin de que el modo de producción capitalista pueda funcionar del todo. Esto es lo que significa afirmar que el capital propiamente dicho es la casi-causa de la producción social –en contraste con la labor viviente que es su causa material. Marx dice que "el movimiento del capital es… ilimitado" porque "La circulación del dinero como capital es, por el contrario, un fin en sí..la valorización del valor existe únicamente en el marco de este movimiento renovado sin cesar" (Marx 2008, 186). En los términos de Deleuze y Guattari, el capital como cuerpo sin órganos incesantemente "Se vuelca sobre toda la producción, constituye una superficie en la que se distribuyen las fuerzas y los agentes de producción, de tal modo que se apropia del excedente de producción y se atribuye el conjunto y las partes del proceso que ahora parecen emanar de él como de una cuasi-causa...el socius como cuerpo lleno forma una superficie en la que se registra toda la producción que a su vez parece emanar de la superficie de registro" (1985, 19).[93]

Por supuesto que Whitehead no dice nada sobre la dinámica del capitalismo en *Proceso y realidad*. Sin embargo, el Dios de Whitehead, al igual que el cuerpo sin órganos, puede ser comprendido mejor –como ya lo había anticipado Kant– como el operador de la síntesis disyuntiva, tanto en su función limitativa como inclusiva. "Concebimos la "actualilad" como en relación esencial con alguna posibilidad insondable" afirma Whitehead (1949, 211). Dios, como el cuerpo sin órganos, figura y encarna esta "relación esencial". Facilita el pasaje –en ambas direcciones– entre la potencialidad sin límites, por un lado, y la existencia concreta o el "ser-dado" (Whitehead 1956, 72) de ocasiones actuales, por otro. Al igual que el cuerpo sin órganos, Dios es sólo una casi-causa. No crea de hecho el universo: para Whitehead, la creación sucede en la concreción de las decisiones de todas las ocasiones actuales, del mismo modo que, para Deleuze y Guattari, la creación es la actividad productiva de todas las máquinas deseantes. Pero Dios puede ser contemplado como una suerte

de co-creador asociado. En *La ciencia y el mundo moderno*, Whitehead sugiere que Dios provee la "limitación antecedente [entre valores]" que es la condición de posibilidad de toda creación (1949, 215). Y en *Proceso y realidad*, Whitehead afirma que Dios estipula las decisiones de concrescencia de cada ocasión (la "naturaleza primordial de Dios") y las registra (la "consecuente naturaleza de Dios"). De esta manera, el Dios de Whitehead bien puede ser concebido, como el cuerpo sin órganos, como una figura de *inducción*, *circulación* y *comunicación.*[94]

Mi objetivo aquí no es identificar al Dios de Whitehead con el cuerpo sin órganos, sino sugerir que los dos conceptos son estructuralmente paralelos. Ambos responden a la misma necesidad: concebir un todo no-totalizante y abierto en el que toda la potencialidad pueda ser expresada. Una metafísica de procesos y devenires no puede abrirse paso sin un principio de unificación, sin el cual degeneraría en una incoherencia atomística. Pero tampoco puede permitir que dicho principio quede fijado en ninguna tipo de finalidad o cierre.[95] Deleuze y Guattari por lo tanto sostienen: "No creemos en totalidades más que *al lado*. Y si encontramos una totalidad tal al lado de partes, esta totalidad es un todo de aquellas partes, pero que no las totaliza, es una unidad de todas aquellas partes, pero que no las unifica, y que se añade a ellas como una nueva parte compuesta aparte" (1985, 47-48). El cuerpo sin órganos es un "todo" o "unidad" que no somete, sino que subsiste lado a lado con los flujos y los cortes cuyas permutaciones registra y se atribuye. El Dios de Whitehead también es un "todo" o "unidad" periférico semejante. De hecho, "cada ocasión temporal personifica a Dios y está personificada en Dios" (Whitehead 1956, 467). Pero este Dios sólo se sitúa al margen del mundo, en vez de contenerlo o determinarlo.

Esto es evidente, en particular, en la manera en que Whitehead revisa a Kant. El Dios de Whitehead, como el de Kant, está ocupado con la "posibilidad global" (Kant 200, 488). Pero mientras que el Dios de Kant contiene, o funda, todos los predicados posibles, el Dios de Whitehead meramente "contempla" objetos eternos (cf. Whitehead 1956, 74). Los objetos eternos no son exactamente lo mismo que los predicados;[96] y su contemplación es una actividad mucho más modesta que la "determinación total". Si Dios "contempla" las potencialidades, esto implica la sugerencia de que está simplemente abordándolas desde el exterior. Y de hecho, el

Dios de Whitehead ostenta un *apetito* básico: "un afán hacia el futuro basado en un apetito del presente" (54). El deseo de Dios consiste en "el anhelo por el hecho concreto –no por hechos particulares sino por *alguna* 'actualidad'" (56). Esto sería superfluo, y de hecho ridículo, en el caso de un Ser que ya sea el principio de la "determinación total" de la realidad. Pero para Whitehead, sólo es posible concebir a Dios si lo concebimos como un fenómeno empírico, "una entidad actual inmanente en el mundo actual" (93). Dios es "primordial," en el sentido en que sus "adversiones y aversiones" incluyen "la valoración conceptual completa de todos los objetos eternos" –en contraste con todos los demás entes, que solo prende una selección limitada de estos. Pero esta "naturaleza primordial" debe ser ella misma reconocida, no como una trascendencia suprema, sino simplemente como un "hecho eficiente actual" (55).

En otras palabras, Whitehead acepta el desafío que Kant le presenta a la teología especulativa: "Para que el principio de causalidad, con validez empírica, nos condujera a un primer ser, éste tendría que formar parte de la cadena de objetos empíricos. Pero, en este caso, sería, a su vez, condicionado, como todos los fenómenos" (Kant 1996, 613). El Dios de Whitehead es un ente especial, pero uno que está *condicionado* y que es parte de "la cadena de objetos empíricos." Es trascendente, pero sólo a la manera en que otros entes lo son: "La trascendencia de Dios no le es peculiar. Toda entidad actual, en virtud de su novedad, trasciende su universo, incluso a Dios" (Whitehead 1956, 136). Dios mismo está sujeto a lo que Whitehead llama el principio ontológico: "las entidades actuales son las únicas *razones*, de suerte que buscar razones es buscar una o más entidades actuales" (44). El Dios de Whitehead, a través de sus deseos, provee una "razón" para todos los otros entes actuales; pero estos entes, a su vez, también le brindan razones. Toda versión de una "razón suficiente" debe incluir a Dios; pero dicha explicación no puede limitarse sólo a Dios.

Mientras que el Dios de Kant se corresponde directamente con la categoría relacional y totalizadora de "comunidad" (la determinación recíproca de todos los entes), el Dios de Whitehead es apenas otro miembro de esta comunidad. "El mundo actual tiene que significar siempre la comunidad de todas las entidades actuales, incluyendo la entidad actual primordial llamada 'Dios' y las entidades actuales temporales" (1956, 101).

Dios no determina la relación de comunidad, sino que está involucrado en esta relación como uno de sus términos. O para expresarlo de otro modo, Dios no puede ser el principio de la determinación recíproca de los entes en el mundo, porque Dios y el mundo ya están recíprocamente determinados en el movimiento más amplio que Whitehead llama "creatividad". Es por ello que Whitehead puede postular una serie de extrañas y sorprendentes antinomias para la relación entre Dios y el mundo. Estos dos términos "se enfrentan entre sí", interpenetrándose mutuamente pero sin nunca coincidir. Porque "Dios y el mundo son los opuestos contrastados en función de los cuales la creatividad realiza su suprema tarea de transformar la multiplicidad desunida, con sus diversidades en oposición, en una unidad concrescente con sus diversidades en contraste" (467).

Cuando Whitehead introdujo por primera vez la noción de Dios en *La ciencia y el mundo moderno*, destaca el uso limitativo de la síntesis disyuntiva. El papel de Dios es imponer "una limitación antecedente compuesta de condiciones, particularización y normas de valor...Es necesario algún *cómo* particular, y alguna particularización en el *qué* de las cuestiones de hecho" (1949, 216). Este énfasis en la limitación es modificado y complicado, pero no abandonado, en *Proceso y realidad*. En ese texto, Whitehead reafirma que "Dios es el principio de la concreción: es esa entidad actual de la cual cada concrescencia temporal recibe esa aspiración inicial de la cual parte su auto-causación" (1956, 333). Todo ente toma su propia "decisión trascendente"; pero "la decisión trascendente incluye la decisión de Dios" (226) como una de sus condiciones iniciales. De este modo, Dios permite la restricción del "hecho irreductible que no puede eludirse." Él mismo impone "la limitación mediante la cual hay una relegación perspectiva de los objetos eternos a segundo plano...Él es la entidad actual en virtud de la cual la multiplicidad *entera* de los objetos eternos adquiere su pertinencia graduada para cada etapa de la concrescencia" (226). Dios contempla todas las potencialidades sin excepción. Pero también regula el pasaje de la potencialidad "general" o "absoluta", la cual sólo él puede contemplar, a la potencialidad "real", que está condicionada por los datos provistos por el mundo actual", y que es "relativa a alguna entidad actual, tomada como punto de vista por el que se define el mundo actual" (101). Dios hace que los objetos eternos (potencialidades) estén disponibles para cada ente actual; pero a la vez

organiza estos objetos eternos de acuerdo con su "pertinencia graduada" para cada ente particular (226).

En otras palabras, Dios explica la fatalidad según la cual una única ruta definitiva ha sido elegida a través del laberinto del jardín de los senderos que se bifurcan de Borges, y esos pasos no pueden ser rastreados. Este uso limitativo de la síntesis disyuntiva es una consecuencia de la irreversibilidad del tiempo. Una vez que la selección ha sido hecha, no puede ser revertida o alterada. La "inevitable ordenación de las cosas, conceptualmente realizada en la naturaleza de Dios" no tiene justificación: "esta función de Dios es análoga a la inexorable acción de las cosas en el pensamiento griego y en el budista. La aspiración inicial es lo mejor para este atolladero. Mas si lo mejor es malo, entonces la inexorabilidad de Dios puede personificarse como *Até*, la diosa de la discordia. La paja se quemó" (332). La "aspiración inicial", una vez que ha sido elegido, no puede ser revertido. Esto está a la raíz de la objeción que Whitehead le hace a Leibniz. Todo deriva en la manera en que Leibniz busca justificar esta fatalidad, a insistir que Dios realiza la selección relacional entre los mundos posibles, y que esta selección es en última instancia para mejor. Por el contrario, Whitehead insiste que si "Dios es la última limitación", entonces "su existencia es la irracionalidad última. En efecto, ningún razón puede darse precisamente de esa limitación que está en Su naturaleza imponer" (1949, 216). Dios no sólo es inexorable; es también arbitrario.[97]

Pero si Dios refuerza la irreparabilidad del pasado, también garantiza la aperturidad del futuro. Y en este papel, encarna un uso inclusivo y no-restrictivo de la síntesis disyuntiva. Dios "personifica una completez básica de apetición" (Whitehead 1956, 426): es decir, su "afán hacia el futuro" abarca todos los potenciales (todos los objetos eternos) de manera absolutamente indiscriminada. La "naturaleza primordial" de Dios involucra "la incondicionada valoración conceptual de la entera multiplicidad de los objetos eternos" (53). Esto significa que el Dios de Whitehead, no menos que el de Schreber o Klossowski, prevén un pasaje a través de todas las combinaciones posibles de predicados (o mejor aún, de cualidades y afectos) sin importar sus incompatibilidades recíprocas. En este sentido, Dios contiene "la potencialidad general del universo" (76), no restringida por los límites de actualizaciones particulares. Si gobierna el movimiento

de la potencialidad general a la real, también contempla la posibilidad del movimiento inverso, de las limitaciones de la potencialidad limitada y real a un exceso de potencialidad general y absoluta. Y este excedente nunca se agota; éste "conserva su próxima pertenencia para con las entidades actuales para las cuales está irrealizada" (76). Es decir, "las prehensiones vectoriales de la apetición de Dios" (426) ingresan en la experiencia de toda ocasión actual. La previsión de Dios de todos los objetos eternos –incluidos los que una ocasión dada no encontraría en su entorno– es en sí mismo un dato objetivo para toda nueva concrescencia.

La presencia de los "sentires conceptuales" de Dios en cuanto "datos" para todas las ocasiones actuales (Whitehead 1956, 334) es la razón por la cual nunca hay mera repetición. En toda concreción "la herencia física está esencialmente acompañada de una reacción conceptual que en parte se adapta a un nuevo contraste de interés y en parte lo introduce, pero siempre introduce vigor, valoración y designio" (154). Dios es la fuente de una "reacción conceptual" que involucra un "contraste"; es quien provee las alternativas que le permiten al ente tomar su propia "decisión". Es por ello que Whitehead proclama, una y otra vez, que "fuera de Dios no podría haber novedad pertinente" (226); que "Dios es el órgano de la novedad, que aspira a la intensificación" (103); que, "fuera de esas ordenaciones" de objetos eternos que ocurren en la naturaleza primordial de Dios, "la novedad sería sin sentido, e inconcebible" (68); y que "prescindiendo de la intervención de Dios, en el mundo no podría haber nada nuevo" (336).

Dios es una fuerza para la novedad, precisamente porque no determina el curso actual de los acontecimientos. Por el contrario, Dios garantiza la indeterminación de dicho curso, su aperturidad a la diferencia en el futuro. La "decisión" propia de Dios ofrece la materia prima, por así decirlo, para las decisiones tomadas por todos los entes. El Dios de Whitehead es por lo tanto una fuerza anti-entrópica; sin ella, "el curso de la creación sería un plano muerto de inefectividad, con todo equilibrio e intensidad progresivamente excluidos por corrientes cruzadas de incompatibilidad" (Whitehead 1956, 336). Dios renueva el universo al hacer lo incomposible compatible. En caso de contradicción o exclusión, convierte la oposición en contraste, de manera que los términos otrora irreconciliables se vuelven conjuntamente pensables y realizables. El Dios de Whitehead tal vez no

encarne la categoría de la comunidad (determinación recíproca) como lo hace Kant; pero por lo menos ensancha el horizonte de tal comunidad. Dios es la razón por la que la mera causalidad lineal (la "eficacia causal" de la "herencia física") no puede determinar por completo (aunque, por supuesto, limita fuertemente) el curso de los acontecimientos. Más aún, Dios es un estímulo para el cambio: en las palabras más sorprendente de Whitehead, Dios es una incitación a la novedad. Dios provee el "señuelo para el sentir" (352) que seduce e incita a participar en un proceso de devenir que empuja a la diferencia.

El Dios de Whitehead es por lo tanto el Principio de Concreción en un doble sentido. A través del uso limitativo de la síntesis disyuntiva, Dios refuerza la restricción de potenciales, lo cual es parte necesaria de cualquier movimiento de actualización concreta. Encarna el requerimiento que todo ente actual debe tomar una "decisión" para exhibir una "actitud determinada con respecto a cualquier elemento del universo" (1956, 75). Deleuze tendría que decir que, para un Dios tal, "las disyunciones tienen valor negativo de exclusión" (Deleuze 2005, 343). Pero al mismo tiempo, a través del uso inclusivo de la síntesis disyuntiva, el Dios de Whitehead también distribuye los potenciales múltiples (e incluso incompatibles), ensanchando el horizonte de "decisión" de los entes actuales, y permitiéndole, o forzándolo, a accionar "la modificación de su aspiración subjetiva inicial" (Whitehead 1956, 334). Este es el Dios que, según la lectura que Deleuze hace de Whitehead, "deviene Proceso, proceso que afirma a la vez las incomposibilidades y pasa por ellas" (Deleuze 1989, 108). En los términos de Whitehead, a través de la intervención de Dios, "lo actual incluye lo que (en un sentido) es 'no-ser' a modo de factor positivo de su propio logro", de manera que "el hecho se confronta con las alternativas" (Whitehead 1956, 259-260). El ente ahora es capaz de alejarse de la mera "conformación a la estructura," y en cambio expresa un "nuevo sentir conceptual", afirmando y proclamando "su propio destello de experiencia individual autónoma" (1956, 333). En general, "el proceso creativo es un proceso de exclusión en el mismo grado en que es un proceso de inclusión" (1996, 113; traducción propia). La "decisión" creativa de todo ente es a la vez un acto de estrechamiento (múltiples potenciales se congelan en una actualidad singular) y de apertura (la "contemplación" de posibilidades

alternativas); y Dios es el promotor, o el catalizador, de ambas facetas de este proceso.[98]

En el nivel técnico de la metafísica de Whitehead, esta versión de Dios es necesaria a fin de resolver las dificultades que emergen a partir de la *Categoría de Reversión Conceptual.* Whitehead inicialmente formula esta categoría en estos términos: “Hay una originación secundaria de sentires conceptuales con datos que son parcialmente idénticos a los objetos eternos que forman los datos de la primera fase del polo espiritual, y parcialmente diversos de esos objetos. La diversidad es una diversidad pertinente determinada por el designio subjetivo” (1956, 47). Es decir, una ocasión actual no está limitada a prehender aquellos objetos eternos que se realizan en los datos empíricos frente a ellos. Aún si todo lo que viera fuese azul, también podría imaginarlo como rojo. Es capaz de formar sentires y anhelar potencialidades que difieren de aquellas provistas por “los datos de la primera fase” de experiencia.

Este es un requerimiento categórico para el sistema de Whitehead, o lo que Kant llamaría una “presuposición trascendental” necesaria, pues de otro modo la novedad sería imposible. Sin una noción de “inversión conceptual”, un ente actual que sólo prehendiera datos de color azul nunca podría postular el color rojo. Pero es difícil ver cómo la *Categoría de la Reversión Conceptual* es consistente o coherente con el principio ontológico básico de Whitehead, el cual afirma que “cualquier condición a que le proceso de devenir se someta en cualquier caso particular, tiene su razón *o bien* en el carácter de alguna entidad actual en el actual mundo de concrescencia, *o bien* en el carácter del sujeto que está en proceso de concrescencia” (44). ¿De dónde, entonces, proviene la imaginación del color rojo? Puesto que, por definición, el dato de una prehensión novedosa no está presente en ninguna “entidad actual en el actual mundo de concrescencia”, debe emerger del “carácter del sujeto que está en proceso de concrescencia,” lo cual quiere decir, de la “aspiración subjetiva” del ente.

Pero, ¿cómo puede un “objeto eterno no-sentido” (339) previamente ingresar y alterar la aspiración subjetiva de un ente en primer lugar? ¿Qué garantiza la “prehensión conceptual positiva de alternativas pertinentes?” (338). La metafísica idealista tradicional resuelve este problema apelando a un principio platónico de recolección: la Idea de rojo existe en sí misma,

independientemente de que la pensemos; y por esa misma razón es aceptable a mi pensamiento. La ciencia cognitiva actual, de acuerdo con Kant, retiene este argumento subjetivándolo: la Idea de rojo tal vez no exista en sí misma, pero es un producto necesario para las estructuras innatas de la mente humana. Pero Whitehead es reticente a aceptar esta línea de razonamiento, aun cuando compara lo que llama "objetos eternos" con las formas platónicas (44). Porque cualquier argumento que invoque formas ya dadas significa limitar el horizonte de la novedad al reducirlo a meras permutaciones estructurales o variaciones de un tema.

Al principio, Whitehead entretiene la idea de que los objetos eternos podrían tener poderes dentro de sí para remitir a otros objetos eternos relacionados: "la determinada definidad es expresión de una elección entre estas formas. Las clasifica en una diversidad de pertinencia. Esta ordenación de pertinencia arranca de aquellas formas que están ejemplificadas, en la acepción más cabal de la palabra, y por grados de pertinencia desciende a aquellas formas que en algún sentido vago son aproximadamente pertinentes a causa del contraste con el hecho actual" (73). Pero en última instancia, Whitehead rechaza este argumento, porque "la cuestión de cómo y en qué sentido un objeto eterno irrealizado puede ser más próximo, o menos próximo, a un objeto eterno en ingresión realizada –es decir, en comparación con cualquier otro objeto eterno no-sentido– queda sin contestar en esta categoría de reversión" (339). Los "grados de relevancia" y proximidad entre objetos eternos sólo pueden ser determinados en la medida en que estos objetos pueden ser ordenados en un set cerrado y bien definido. Pero esta creencia se apoya en el hecho de que "la naturaleza no está nunca completa", que "siempre está pasando más allá de sí misma" (390-391). Whitehead sostiene que "no hay objetos eternos nuevos" (41); pero también requiere que concibamos el "todo" de los objetos eternos como algo distinto a un conjunto cerrado. (La noción de un todo que no es un conjunto cerrado fue formulada por Deleuze en su tratamiento sobre Bergson: Deleuze 1984a, 22–26). Estas consideraciones llevan a Whitehead a insistir que la pregunta sobre la ingresión de objetos eternos previamente no-realizados "puede contestarse por referencia a alguna entidad actual." De acuerdo con el principio ontológico, debe haber una fuente empírica para el "objeto eterno" faltante. La "prehensión conceptual" de potencialidades

alternativas deben tener sus raíces en una “prehensión física” anterior. Dios es el ente actual que satisface esta condición –o bien, cuya existencia Whitehead infiere del requerimiento de satisfacer esta condición. Dios prehende todos los objetos eternos de forma indiscriminada, y de este modo los vuelve disponibles para cualquier “ente temporal”. A través de esta invocación de Dios, “la categoría de reversión [conceptual] resulta entonces abolida, y el principio de Hume de que la experiencia conceptual se deriva de la experiencia física subsiste sin restricción alguna” (339).[99]

En resumen, Whitehead postula, descubre o construye la figura de Dios por razones que yacen en lo profundo de su metafísica. Al igual que Aristóteles, Whitehead se ve obligado a moverse en esta dirección porque “carácter general de las cosas requiere que haya un ente semejante” (1949, 211). Y en contraste con Leibniz, Whitehead busca postular la figura de Dios de manera tal que no se presente como “un audaz embuste” (1956, 77) utilizado para resolver ciertas incomodidades metafísicas. Cuando Whitehead concibe a Dios como proceso, y como un ser empírico en vez de uno trascendente, esto significa que Dios no puede ser invocado a modo de excusa, o como la última explicación disponible. Porque el punto es precisamente que Dios no explica nada, y no provee excusas para nada. “Ninguna razón puede invocarse para la naturaleza de Dios, puesto que esa naturaleza es la razón de la racionalidad” (1949, 216). Es decir, el “fundamento” está, él mismo, desfondado y es no racional; es, incluso, “la irracionalidad última” (216). Mientras que Leibniz (y de hecho Hegel también) invoca a Dios para confirmar la racionalidad de lo real, Whitehead invoca a Dios precisamente para reconocer la ausencia por demás evidente de una racionalidad superior tal. En su naturaleza “primordial”, el Dios de Whitehead ayuda a que las cosas sucedan, y en su naturaleza consecuente, contempla y preserva todo lo que ha sucedido. Ahora bien, Dios no puede ser usado para *explicar* o *justificar* absolutamente todo.

En todo esto, Whitehead se nos revela una vez más como el heredero de Kant, a un extremo mayor del que por lo general se ha reconocido. En su objetivo de secularizar la noción de Dios, Whitehead, como Kant, se desplaza de una instancia especulativa a una “práctica”. Whitehead traza este punto de manera explícita cuando afirma que su propia “línea de pensamiento” con respecto a Dios “amplía el argumento kantiano. Kant vio

la necesidad de Dios en el orden moral, pero con su metafísica rechazó el argumento cosmológico. La doctrina metafísica aquí expuesta, encuentra el fundamento del mundo en la experiencia estética más que –como lo es para Kant– en la experiencia cognitiva y conceptual" (Whitehead, 1996, 104-105; traducción propia). Kant, por supuesto, nos dice que "resulta moralmente necesario asumir la existencia de Dios" (Kant 2010a, 214). No podemos probar o establecer cognitivamente que Dios existe; pero nuestro deber moral nos exige asumir que sí existe, y actuar como si existiese.[100]

Whitehead postula a Dios sobre la base de una "experiencia estética" y no sobre una base moral. En la medida en que tomamos "decisiones" –y, para Whitehead, la decisión "Constituye el significado mismo de actualidad" (1956, 72)– estamos involucrados en un proceso de selección. "Sentimos" (o prehendemos positivamente) ciertos datos y rechazamos del sentir (prehendemos negativamente) ciertos otros (43). Pero este proceso de selección es estético. Es sentido en vez de pensado (o sentido antes que pensado); y es libremente elegido en vez de ser obligatorio. El proceso de selección se funda en un criterio estético y no en uno cognitivo o moral. Estos criterios son lo que Whitehead llama las Obligaciones Categoriales de la "Armonía Subjetiva" y la "Intensidad Subjetiva" (47-48). La "aspiración subjetiva" de toda ocasión actual es, primero, la de armonizar todos sus datos, haciéndolos "compatibles para la integración" en "un sentir complejo, enteramente determinado" (46); y segundo, para maximizar la intensidad de este sentir. El objetivo de toda decisión es la belleza, definida por Whitehead como "la adaptación mutua de distintos factores en un suceso de experiencia" (1961, 262). En cuanto a la intensidad con la que esta "adaptación" es sentida, Whitehead simplemente observa que "una experiencia intensa es un hecho estético" (1956, 376).

Estas decisiones estéticas son singulares en cada caso; no pueden ser determinadas de antemano, o tomadas de acuerdo a cualquier regla. Dios no es la fuente de selección estética para Whitehead, del mismo modo que no es la fuente de la obligación moral para Kant. Pero el hecho de las decisiones estéticas impulsan a Whitehead a postular un Dios, del mismo modo que la obligación moral fuerza a Kant a suponer que Dios existe. Dios no es el origen de la creatividad, entonces, sino que emerge como un factor "que debe ser tomado en cuenta en cada etapa creativa" (1996,

94; traducción propia). El Dios de Whitehead puede ser contemplado como una suerte de concepto límite que encarna un máximo de armonía e intensidad y provee el grado cero en relación con el cual todas las armonías e intensidades particulares pueden ser medidas. Su "completez básica de apetición" (1956, 426) ingresa como un contraste en los apetitos (deseos) particulares de todas las ocasiones actuales. Dios es el único ser que nunca hace una selección estética, puesto que prehende positivamente, o aprecia estéticamente, todo lo que existe, en vez de priorizar ciertas cosas en lugar de otras. Pero un acto tal de apreciación universal debe ser también una ocurrencia singular: "La valoración conceptual desenfrenada, 'infinita' en el sentido que este término tiene en Spinoza, sólo es posible una vez en el universo, puesto que semejante acto creador es objetivamente inmortal como condición ineluctable que caracteriza a la acción creadora" (336). El Dios de Whitehead no es omnipotente, pero es ineludible: ninguna ocasión actual puede evitar encontrarlo como un dato.

Todo esto transforma a Dios en una suerte de esteta último: "Las apeticiones fundamentales que conjuntamente constituyen los designios de Dios, buscan intensidad y no conservación...Él, en su naturaleza primordial, no está movido por el amor o tal o cual particular...En los comienzos de su ser, Dios es igualmente indiferente a la conservación y a la novedad. No se preocupa de si una ocasión inmediata es antigua o nueva por lo que atañe a la derivación de su linaje. Su aspiración para con ella es la profundidad de satisfacción como paso intermedio hacia el cumplimiento de su propio ser...El designio de Dios en el avance creador es, pues, la evocaciones de intensidades" (1956, 151). Hay algo bastante frío en todo esto: algo afín al desinterés estético kantiano. Mientras que el Dios de Spinoza contempla el mundo *sub specie aeternitatis,* comprendiendo todos los fenómenos en términos de causas últimas, el Dios de Whitehead, en cambio, busca efectos y consecuencias que se desarrollan en el tiempo y en la medida en que contribuyen a su propio auto-divertimento.[101] Tal es la diferencia entre una ética y una estética.

No puedo decir que me agrade el Dios de Whitehead; pero no creo que Whitehead esperaría que así sea, porque aún como figura de afirmación ilimitada, Dios permanece un ser singular y no un ente totalizador u omni-abarcante. Whitehead nos recuerda que "toda entidad actual, incluso Dios,

es algo individual por amor a sí mismo" (1956, 128). Esto significa que también Dios actúa por interés propio y no por nosotros (como muchas religiones y muchos filósofos han supuesto). En todo caso, la cuestión de si me agrada o no es irrelevante. Lo que importa es la función indispensable que Dios cumple en el universo de Whitehead. En la práctica, Dios es la "incitación a la novedad", aun cuando a la novedad propiamente dicha le es indiferente. Dios estimula y cultiva intensidades, aun cuando tales intensidades son inherentes a nuestra persistencia y supervivencia.[102]
En su tendencia imparable e infatigable, Dios figura la manera en que la diferencia emerge en un cosmos ostensiblemente determinista, y esa novedad puede surgir de la recombinación de elementos ya existentes. Estas preguntas acerca de un orden emergente, y de innovación a través de la apropiación y la citación, son las preguntas que realmente importan hoy en día. Las formulaciones metafísicas más abstrusas y abstractas de Whitehead permanecen sorprendentemente relevantes en la actualidad, no sólo (como el propio Whitehead afirma) para el "insistente anhelo...de nuestras acciones inmediatas" (471), sino también para las preocupaciones sociales, políticas y ecológicas de nuestro mundo posmoderno.

Capítulo 6

Consecuencias

La “libre y salvaje creación de conceptos” de Whitehead (Stengers 2002b) va mucho más allá de lo que he discutido en este libro. He considerado muy escasamente, por ejemplo, su importante teoría sobre las proposiciones (Whitehead 1956, 253–283) y las maneras en que sirven como “señuelos para sentires” (377), vinculando lo potencial con lo actual. Tampoco me he adentrado en sus extensas reflexiones sobre las “prehensiones híbridas”, aquellas percepciones y sentires que poseen tanto un aspecto “físico” (material, causal) como uno “conceptual” (mental, potencial o hipotético), y que son cruciales para su explicación de la “referencia simbólica” (232-252), el lenguaje y la emergencia de la consciencia. Además, no he dicho lo suficiente sobre la distinción crucial entre “entes actuales” y “ocasiones actuales”, los componentes atomísticos últimos del universo en la metafísica de Whitehead, ni sobre los agregados de esos entes que Whitehead llama “sociedades”, que nos incluyen a nosotros y a todas las cosas con las que nos encontramos en el curso de nuestra experiencia diaria. Tampoco he considerado las matemáticas de Whitehead, o la pregunta sobre cómo su pensamiento se relaciona con la física moderna (relatividad y mecánica cuántica). Todos estos temas merecen una investigación y una elucidación suplementaria.

Mi objetivo en *Sin Criterios* ha sido limitado y específico. Comencé este libro de manera contrafáctica, con la “fantasía filosófica” de una situación en la que Whitehead, en vez de Heidegger, “hubiese determinado el rumbo del pensamiento posmoderno.” En consecuencia, me he enfocado en esos

aspectos de la metafísica de Whitehead que podrían hacer una diferencia particular en cómo entendemos el mundo hoy. A este fin, he considerado las formulaciones de Whitehead respecto de la estética y la belleza, los acontecimientos y los devenires, el afecto, la causalidad, la innovación y la creatividad, la naturaleza de la vida y las condiciones de la ciencia biológica, y nuestra "previsión" de lo último. También he trazado las raíces ilustradas del pensamiento de Whitehead: principalmente, su involucramiento con el proyecto crítico de Kant, y su participación en la tarea moderna de *secularizar* los elementos de la experiencia y el pensamiento. Y he vinculado los aspectos cruciales de la metafísica de Whitehead con movimientos análogos en la filosofía de Gilles Deleuze. Pero al hacer todo esto, apenas he abierto la discusión que deriva de un tratamiento serio de las ideas de Whitehead.

De hecho, no puede haber un final para estas discusiones. El pensamiento de Whitehead es extenso, abierto y continuamente inventivo; no alcanza (y en principio no puede alcanzar) ningún tipo de completitud o cierre auto-reflexivo. Whitehead continuamente nos recuerda que ninguna formulación metafísica es definitiva. "Toda filosofía sufrirá a su vez un destronamiento", declara, incluida la suya (1956, 23). Es un lugar común afirmar que "la filosofía comienza con el asombro"; pero Whitehead con menos frecuencia observa que, "al final, cuando el pensamiento filosófico ha dado lo mejor, la admiración persiste" (1944, 191-192). El asombro no puede ser disipado por la especulación filosófica, porque explicar las cosas de manera *adecuada*, como la filosofía de Whitehead trata de hacer,[103] significa darle a todos los fenómenos y todas las experiencias la consideración que requieren, sin nunca desmerecerlas. "La filosofía destruye su utilidad cuando se abandona a brillantes proezas de explicación" (1956, 35). Contra todo reduccionismo, Whitehead insiste que "No podemos seleccionar. Para nosotros, el rojo vivo de la puesta del sol ha de ser parte de la naturaleza en la misma medida en que lo son las moléculas y las ondas eléctricas con las que se explicaría el fenómeno" (1968, 40). El fenomenólogo sólo considera el brillo rojo del atardecer; el físico sólo considera la mecánica de la radiación electromagnética. Pero Whitehead insiste en una metafísica que contemple ambos, porque la "filosofía no puede excluir nada" (1944, 12).

Este no sólo es un tema de método filosófico. La especulación filosófica no tiene finalidad, porque el mundo dentro del cual (así como sobre el cual) el filósofo especula no tiene finalidad. El pensamiento de Whitehead tiene importantes *consecuencias*, pero no nos ofrece ninguna conclusión firme. Todo dentro de él está sujeto a revisión. Un pensamiento que apunta a un estado óptimo no puede ser ahistórico o permanecer estático, porque "ninguna realidad es un hecho estático. El carácter histórico del universo pertenece a su esencia" (Whitehead 1944, 107). De hecho, lo óptimo es un objetivo que nunca alcanzaremos. Lo mejor que podemos hacer es realizar "una aproximación asintótica" a él (1956, 19), en la forma de un acercamiento. Incluso al final de su última clase, "Inmortalidad", Whitehead sigue advirtiéndonos acerca de "la absurda confianza en la adecuación de nuestro conocimiento" pues "la exactitud" que el discurso racional reclama "es falsa" (1951b, 699–700; traducción propia). Siempre habrá nuevos datos para considerar, y nuevos contextos para tener en cuenta. "Cuando algo es colocado en una situación distinta, cambia...De hecho, no hay oración o palabra, cuyo significado sea independiente de las circunstancias en las que es pronunciada" (699; traducción propia).

Esto podría confundirse con el pensamiento habitual del siglo XX (y ahora del siglo XXI). Sin duda la batalla contra el esencialismo y las teorías del significado, que no contemplan el contexto, fue ganada hace mucho tiempo. El diagnóstico de Whitehead sobre las falacias de la "concretez fuera de lugar" (1956, 23) y "ubicación simple" (191), su rechazo de "las formas de pensamiento sujeto-predicado" (22), así como su insistencia en las limitaciones de la percepción en la manera de una "inmediatez presentacional" (50) corren paralelas a las crítica realizada de distintas maneras por Heidegger y Wittgenstein, y más recientemente por Derrida y por Rorty –por no mencionar, ya en el siglo XIX, a Nietzsche, quien se burlaba del "odio a la representación misma del devenir" en los filósofos tradicionales y se preocupaba sabiendo que "no nos desharemos de Dios porque aún creemos en la gramática" (Nietzsche 2002, 53, 57). Todos estos pensadores rechazan el esencialismo, el sustancialismo, el positivismo y la noción de la simple presencia. Difieren ampliamente, sin embargo, en cuestiones de *estilo* y de *forma*; es decir, en sus lenguajes, en las formas lógicas que utilizan y en las maneras de argumentar. Esto significa que

difieren, sobre todo, respecto de las *consecuencias* que extraen de sus propias críticas. Los argumentos de estos pensadores pueden correr en la misma dirección en términos de lógica, pero *pragmáticamente* son bastante distintos.

Para Whitehead, la insistencia en los siempre cambiantes contextos y "circunstancias" no implica que la discusión filosófica debe culminar en una aporía sin esperanza, como sostienen los deconstruccionistas. Tampoco implica que la filosofía no sea más que una "conversación" educada pero en última instancia inconsecuente, ni "el interés moral del filósofo ha de ser que se mantenga la conversación" como sugiere Richard Rorty (1995, 355). Por supuesto que todo discurso metafísico está sujeto a lo que ahora llamamos deconstrucción; pues, como Whitehead afirma categóricamente, "si consideramos todo sistema de categorías filosóficas como una aserción compleja y le aplicamos la alternativa de lo lógico: verdadero o falso, la contestación tiene que ser que el esquema es falso" (1956, 24). Esto es inevitable, porque "las categorías metafísicas no son aserciones dogmáticas de lo evidente." En cambio, en el mejor de los casos, "son formulaciones por vía de ensayo de las generalidades últimas" (24). Pero el fracaso inevitable de estas "formulaciones tentativas" nos dice más sobre la limitada pertinencia de estos criterios meramente lógicos que sobre la debilidad de la especulación metafísica propiamente dicha. Whitehead comenzó su carrera como un lógico y es, a partir de su conocimiento profundo del tema, que es capaz de "Quitar así a la lógica su carácter de instrumento supremo para la discusión metafísica" y afirmar que "La lógica presupone la metafísica" y no al contrario (Whitehead 1944, 125-126).

Whitehead insiste en que el pensamiento se ve estimulado, y no paralizado, cuando se lo empuja a sus propios límites, y cuando sus "formulaciones tentativas" se descomponen bajo la presión de circunstancias variables, o simplemente a la luz de evidencia adicional. Es en este punto que los nuevos conceptos y las nuevas categorías deben ser inventadas. La especulación filosófica deviene entonces una necesidad urgente, y no sólo una fuente de conversación edificante.[104] Vivimos en un mundo, afirma Whitehead, en el que "La significación misma de la vida está en duda" (1944, 169). Si esto ya era verdad en el propio tiempo de Whitehead, es todavía más urgente en la actualidad, cuando hacemos frente a tecnologías radicalmente nuevas para manipular la vida a nivel bioquímico.

El significado de la vida ha sido puesto radicalmente en duda más que nunca antes; la filosofía tiene la tarea crucial de construir este significado –o mejor aún, muchos significados por el estilo.

Whitehead nos presenta una filosofía altamente sistematizada, y busca "la sistematización más general del pensamiento cultivado" (1956, 35). Pero también insiste en que, antes de que cualquier trabajo de sistematización pueda comenzar, el "escenario primero" de la filosofía es un proceso de "recolección" [*assemblage*] (1944, 12). La especulación filosófica recolecta los materiales más heterogéneos y los combina en configuraciones inesperadas. Es algo así como la práctica del collage en la pintura modernista; o mejor aún –para utilizar una analogía no del tiempo de Whitehead, sino del nuestro– es como la práctica de un DJ que hace *sampling* y *remixing*. Al extraer "contrastes sujetos a molde" (1956, 164) de estos ensamblajes, la filosofía trabaja con miras a "tener nociones de una amplia y adecuada generalidad" (1944, 13). Porque en un sentido amplio, "la metafísica no es más que la descripción de las generalidades que se aplican a todos los detalles de la práctica" (1956, 30).

Estas generalidades no nos son dadas de antemano; necesitan ser fabricadas o descubiertas en el curso de la especulación filosófica. Es por ello que el ensamblaje es tan importante. Whitehead describe ese proceso usando una metáfora diferente: "el verdadero método del descubrimiento es como el vuelo de un aeroplano. Despega del suelo de la observación particular; hace un vuelo por la delgada capa de aire de la generalización imaginativa y aterriza de nuevo para reanudar la observación agudizada por la interpretación racional" (1956, 19). Estos repetidos vuelos y aterrizajes permiten la incorporación de un nuevo elemento en el ensamblaje, además de la continua expansión de significados y contextos. El ensamblaje filosófico es en sí mismo un tipo particular de práctica: una que es limitada en duración, y que siempre es parcial e incompleta. Su valor yace en la forma en que nos ayuda a renovar otras prácticas de las, supuestamente más precisas, "ciencias especiales", permitiéndonos "poner a prueba las semi-verdades que constituyen los principios científicos primeros" (26), y colocarlas en una perspectiva más amplia.

Deleuze y Guattari, no menos que Whitehead, practican el arte del ensamblaje filosófico.[105] Si el sentido de la filosofía de Whitehead es

"proporcionar nociones genéricas que añadan lucidez a nuestra aprehensión de los hechos de experiencia" (1956, 27), no está lejos de la definición de la filosofía de Deleuze y Guattari, como "el arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos" (1993, 8). En ambos casos, el objetivo no es la totalización, la demarcación definitiva de límites, o una teoría final de todo lo que existe. Es, en cambio, una expansión de posibilidades, una invención de nuevos métodos y nuevas perspectivas, una "contemplación" activa de las cosas, los sentires, las ideas, y las proposiciones que previamente no estaban disponibles para nosotros. El punto de hacer generalizaciones, o de inventar conceptos, no es probar una tesis, sino expandir y estimular el pensamiento. Tanto Whitehead como Deleuze y Guattari buscan descubrir nuevas facetas de la experiencia: desarrollar y trazar las relaciones que nos permiten encontrar aspectos del mundo, y de las cosas en el mundo, a las que nunca les hemos prestado atención antes –o incluso que no han entrado en la existencia anteriormente. Como Whitehead lo expresa, la filosofía "facilitaría la concepción de la infinita variedad de casos específicos que permanecen sin realizar en las entrañas de la naturaleza" (1956, 35). Concebida de este modo, la filosofía se vuelca hacia lo potencial (o lo que Deleuze llama virtual), y se preocupa por los procesos de actualización de este potencial. Como afirma Whitehead, "una idea nueva introduce una alternativa nueva" (11). Nos ofrece una nueva manera de abordar y comprender la experiencia. Y al hacerlo, es ella misma una nueva experiencia, además de abrir nuevas experiencias posibles. La filosofía es, entonces, lo que Whitehead llama una "aventura experimental" (25), o una "Aventuras de las Ideas" (1961). Y aún, o especialmente, en los tiempos más sombríos, hay buena razón para perseguir esta aventura.

Si la filosofía es una aventura que involucra la creación de nuevos conceptos, esto se debe a que todos los aspectos de la vida y el pensamiento ya son (y deben ser siempre) creativos. Whitehead insiste en que esta creación no es una rareza; tampoco es algo que sucedió una vez, al principio de los tiempos. Por contraste, el proceso de creación es esencial para el mundo como un todo; es una característica genérica de la existencia en cuanto tal. Por supuesto, siempre hay distintos grados de creatividad; un organismo viviente es más creativo, y genera una novedad considerablemente mayor, que una piedra. Pero incluso una piedra no

es un ente sin carácter y movimiento. En cambio, es "una sociedad de moléculas separadas en violenta agitación" (1956, 117). Y estas moléculas, o los átomos y partículas subatómicas que las componen, son en sí mismas acontecimentales, es decir, creativas. Para Whitehead, "la 'creatividad' es el universal de los universales que caracteriza a la realidad última" (30); aplica para todas las ocasiones actuales sin excepción. De hecho, cada ocasión actual es creativa a su manera, porque es "una entidad nueva diversa de toda entidad en los 'muchos' que unifica" y de los cuales emerge (30). El "avance creador hacia lo nuevo" es por lo tanto la fundación metafísica última de todo (49).

Vale la pena reflexionar sobre lo extraña e intempestiva que es la actitud de Whitehead. En el curso del siglo pasado, hemos aprendido a desconfiar de cualquier tipo de fundacionalismo y, por ende, de cualquier discurso sobre los universales, las fundaciones y los principios últimos. No encontramos nada más desprestigiado que una especulación metafísica sin restricciones. Los pensadores positivistas y anti-positivistas, de igual manera, proclaman el fin de la metafísica occidental.[106] Parecería que sólo hay tres alternativas en la actualidad. O se acepta el reduccionismo científico, con su presunción de derivarlo todo de los hechos duros de la física cuántica y la biología evolutiva; o que nosotros "suprim[amos] el *saber* para dejar sitio a la *fe*" (Kant 2000, 27), adhiriéndonos a alguna variedad de fundamentalismo religioso, espiritualidad *new age*, o ideología de auto-ayuda o auto-gestión que provea de sentido a nuestras vidas; o bien, suponer que nada puede ser realmente conocido, que toda presunción de saber es ilusoria, y que la "realidad" es apenas una construcción lingüística arbitraria. En este último caso, importa poco si celebramos la libertad vertiginosa de la indeterminación posmoderna, como lo hacen algunos imitadores de Derrida, o si, por el contrario, deploramos la "exterminación de lo real" (Baudrillard) y la "decadencia de la eficacia simbólica" (Zizek). Todos estos abordajes comparten el mismo supuesto básico: que en nuestro mundo altamente tecnologizado y completamente desencantado, la especulación metafísica ya no es posible. Es reemplazada ya sea por el reduccionismo positivista, por la fe ciega, o por el relativismo infinito. En los tres casos, la metafísica se ha terminado –aún si estamos irónicamente condenados, como

sugiere Derrida, a vivir la defiriencia indefinida de este cierre, y a nunca realmente acabar con lo que ha terminado.

Whitehead permanece felizmente indiferente a todas estas alternativas. En cambio, se adhiere franca y completamente al proyecto de la "filosofía especulativa" (1956, 17–35). Además, sus especulaciones culminan en una metafísica que rechaza el reduccionismo de la ciencia física, y no obstante permanece completa y robustamente realista. ¿Cómo puede ser? No es el caso que Whitehead sea ingenuo y desinteresado; por el contrario, está completamente involucrado en las convulsiones de la primera mitad del siglo XX, y reconoce las mismas incertidumbres e inestabilidades que sus contemporáneos. En particular, es agudamente consciente de los dilemas que conducen al "giro lingüístico" de gran parte de la filosofía del siglo XX. Sabe que las "deficiencias del lenguaje se oponen inexorablemente" a cualquier tentativa de alcanzar "principios metafísicos primeros" (18). El lenguaje "fracasa precisamente ante la tarea de expresar en forma explícita las generalidades más vastas: las mismas generalidades que la metafísica trata de expresar." En consecuencia, ninguna proposición lingüística "refiere al universo en todo su detalle." Pero "una proposición puede encerrar una verdad parcial", y en esa medida aún puede ser útil (27-28). Esta es la razón por la cual Whitehead rechaza la famosa fórmula de Wittgenstein: "*Los límites de mi lenguaje* significan los límites de mi mundo" (Wittgenstein 94, 5.6, 143). El lenguaje, como herramienta limitada, es una parte empírica del mundo al que refiere, no una condición trascendental de dicho mundo. Hay otras maneras, además de la lingüística, de aprehender el mundo y, en particular, los entes de dicho mundo.

Whitehead por lo tanto contempla la situación peligrosa de su tiempo como una oportunidad en lugar de una crisis. Mientras que otros sienten shock y parálisis ante el encuentro con el mundo moderno, Whitehead encuentra una apertura y una potencialidad. Y mientras que otros temen estar contemplado el abismo, él simplemente ve creatividad en desarrollo. Whitehead no niega la contingencia radical que es inherente al lenguaje, y que se ha vuelto la característica de todos los aspectos de la vida moderna. Pero sugiere que esta contingencia, esta condición de lo infundado, no es una razón para desesperar. En cambio, debería ser tomada como una suerte de base metafísica. La evanescencia, el devenir, la novedad

incesante y el "perpetuo perecer", no imposibilitan la referencia y la fundación. Al contrario, estas experiencias son ellas mismas nuestros puntos fundamentales de referencia.

De este modo, Whitehead cumple con el requerimiento de Brian Cantwell Smith de una metafísica "que esté fundada, *simpliciter*, sin estar fundada en: α, para cualquier α" (Smith 1996, 370; cf. 83; traducción propia). La creatividad es un "principio último" y una fundación universal, sólo porque –y precisamente porque– no posee características y es neutra, es decir, "carece de carácter propio" (Whitehead 1956, 54). Estar fundado en la creatividad puede oponerse tanto a estar completamente infundado como a estar fundado en algo particular. Como la "última noción de la más elevada generalidad" (54), la creatividad es algo que puede responder adecuadamente a la singularidad absoluta –la contingencia, la novedad, la irreemplazabilidad– de toda ocasión actual de experiencia.

Los componentes atomísticos del mundo son, cada cual, enteramente únicos; por ello, sólo pueden ser caracterizados por medio de un concepto que, por su parte, es completamente insípido y genérico. Y no puede haber instancias intermedias entre ambos extremos. Postular una mediación entre lo "último" y sus "encarnaciones accidentales" (22) equivaldría a establecer algún tipo de α privilegiado, una sustancia o categoría sobre la que las cosas se fundarían, y en relación con la cual podrían ser ordenadas jerárquicamente.

En ausencia de un término mediador, ningún ordenamiento de este tipo es posible. No hay criterio que pueda servir como base estable y objetiva para un sistema de juicios. Es por ello que la única forma de valoración, o "enfoque graduado" (Whitehead 1956, 259), que Whitehead acepta es estética, porque los juicios estéticos son singulares, irrepetibles y no-generalizables. Pueden ser ejemplares, como Kant sugiere, pero no pueden proveer una regla efectiva a seguir (Kant 2003, 274, 285–187). O como Whitehead lo expresa, "no hay exactamente un 'orden' ideal único que todas las entidades actuales debieran alcanzar y no lo logran. En cada caso hay un ideal peculiar para cada entidad actual particular…La noción de un ideal único surge de la desastrosa y excesiva moralización del pensamiento que imponen el fanatismo o el doctrinarismo" (1956, 123). Whitehead siempre opone lo actual a lo ideal; pero así como las actualidades son todas

diferentes, también deben serlo los ideales. Es por ello que los únicos ideales son estéticos. Como hemos visto, en la metafísica de Whitehead toda ocasión actual evalúa el mundo estéticamente, de acuerdo con los imperativos de "Armonía Subjetiva" e "Intensidad Subjetiva" (47-48). El propio Dios sólo realiza evaluaciones estéticas singulares, no juicios categoriales o legislativos. Su único objetivo es estético, intensivo y de "armonización conceptual" (465). Para Whitehead, el objetivo del mundo –es decir, la aspiración "subjetiva" de todo ente en el mundo, incluido Dios– es la belleza, no el bien o la verdad (ni siquiera la voluntad de poder nietzscheana o la auto-replicación darwiniana). "Todo sistema de cosas bello en algún sentido justifica su existencia" (Whitehead 1961, 275). Whitehead por lo tanto propone una existencia estética en vez de una ética; más aún, propone una estética de lo bello, no una estética de lo sublime.

Sin duda, este es un aspecto de la filosofía de Whitehead que nos cuesta mucho aceptar en la actualidad. Hay una tendencia a sospechar de los ideales estéticos, y nos vemos solicitados, en cambio, hacia el imperativo ético. Además, la estética de la belleza y la armonía de Whitehead, con su énfasis en "formas subjetivas...entremezcladas diferente y juntamente en contrastes normalizados" (1961, 263), tiene un aroma retrógrado y victoriano, y parece haber perdido contacto con el estruendoso arte de sus contemporáneos modernistas y sucesores.[107] ¿Quién, hoy por hoy, se atrevería a sostener que "la teología del universo se encamina hacia la producción de Belleza"? (275). En fuerte contraste con Whitehead, muchas teorías estéticas e innovaciones artísticas del siglo XX tienden a criticar la idea misma de belleza. Los modernistas ostentan una marcada preferencia, en cambio, por lo sublime. Hay buenas razones para esto. Lo sublime trata con la inmensidad, el exceso y la desproporción, mientras que lo bello trata con la armonía y la proporción. Lo sublime se preocupa por interrogar los límites de la representación y de la forma, mientras que lo bello se encuentra totalmente contenido en, y satisfecho con, dichos límites. Lo sublime es disruptivo, transformativo y potencialmente redentor, mientras que lo bello es serio, conservador y recuperativo. Como el propio Kant lo ha expresado, "El ánimo se siente *movido* en la representación de lo sublime en la naturaleza, mientras que en los juicios estéticos sobre lo bello se encuentra en la *más serena* contemplación" (2003, 216). Todo esto hace

que lo sublime parezca profundamente moderno.[108] Lo bello, por otro lado, parece complaciente, convencional y fuera de moda.

No puedo decir que la situación mejore en absoluto con algunas recuperaciones recientes del ideal de lo bello (Beckley and Shapiro 1998; Brand 2000). El contexto de este "regreso" a lo bello es completamente desagradable. Por otro lado, la belleza hoy en día se ha vuelto una extensión de la publicidad y el diseño de productos –del mismo modo que la "innovación" se ha vuelto una palabra clave del mundo empresarial, y la creatividad se ha vuelto "un valor *en sí mismo*" para el sector corporativo (Thrift 2005, 133; traducción propia). Casi no hay mercancía disponible que no proclame su belleza como punto de venta, además de su novedad y el grado de creatividad que ostensiblemente fue dedicado a su producción. Los economistas del libre mercado, como Virginia Postrel (2004), celebran este estado de situación como el apogeo de la elección de consumo; en el mercado, nos dice, expresamos libremente nuestras preferencias individuales al pagar por "estéticas" o "aspecto y tacto" [*look and feel*].[109]

Por otro lado, y en simultáneo, la belleza es exaltada como un valor eterno, como un atributo esencial del gran arte, algo que milagrosamente trasciende, y anula, todas las consideraciones sociales y políticas (por no hablar de las comerciales). Los críticos de arte neoconservadores, como Hilton Kramer (1985) and Roger Kimball (2004), buscan rehabilitar la belleza como parte de su campaña para purgar la cultura norteamericana de la diversidad, el progresismo y la disidencia. La belleza en este sentido es proclamada como algo absolutamente opuesto al mercado –aunque sea comercializada a pesar de todo de acuerdo con los altos precios que ameritan las "obras maestras" del arte, y con la manera en que sirve como guía para el criterio y el buen gusto, es decir, para la distinción de clases (Bourdieu 1988).

En tales circunstancias, es difícil estar en desacuerdo con Fredric Jameson, cuando afirma que "toda belleza es espúrea y la apelación a ella por el pseudo-esteticismo contemporáneo es maniobra ideológica y no recurso creador" (2002, 178). Para Jameson, lo sublime modernista tenía que ver con "la vocación del arte de alcanzar lo Absoluto" (118), con su intento de proponer "afirmaciones de verdad" que no son las del orden dominante (86) y con el objetivo de lo que Roland Barthes llamó

deleite o *jouissance* (Barthes 1993). Estas ambiciones son abandonadas, según Jameson, por la práctica artística post- o antimodernista que se preocupa por la belleza –en la forma de decoración y diseño– en vez de la verdad; que buscan "placer y gratificación" en vez de *jouissance* (Jameson 1998, 100), y que han sido totalmente "asimiladas hoy a la producción de mercancías" (177). La belleza pudo haber cumplido un "papel subversivo" a fines del siglo XIX, cuando "desplegó como un arma política" contra las pretensiones "materialistas complacientes" de "una sociedad herida por la mercantilización naciente" (177). Pero este ya no puede ser el caso hoy en día, cuando "la imagen es la mercancía" sin encanto o excedente (177).

Si voy a insistir sobre el esteticismo de Whitehead, entonces debo hacerlo de una manera que tome en consideración estos aportes –en vez de ignorarlos o menospreciarlos. El interés y la prioridad que Whitehead le da a lo bello sobre lo sublime y su afirmación de que "La Belleza es un concepto más amplio y más fundamental que la Verdad" (1961, 275) deben ser mantenidos, no a pesar de las recuperaciones corrientes de lo bello por parte del capitalismo, sino precisamente teniendo en cuenta eso, o al menos, en su reconocimiento. Ahora bien, conceptos filosóficos como "belleza" y "creatividad" son para Whitehead nociones completamente genéricas. Es decir, aplican de manera unívoca e indiferente para todos los entes y para todas las formas de existencia. No poseen una relación privilegiada respecto del modo de producción capitalista ni ningún papel dentro de él. Son igualmente válidas e importantes para la sociedad feudal o tribal; así como también para una "sociedad" de abejas, o de bacterias, o incluso de piedras o de neutrinos. Ningún arreglo político o económico –de hecho, ninguna "sociedad" en el uso extendido que le da Whitehead– puede reclamar un acceso privilegiado a algo que constituya una característica del ser en general, en todas sus instancias. La metafísica de Whitehead no puede ser partidaria o políticamente parcial, puesto que no es especialmente antropocéntrica en primer lugar. "Ninguna entidad puede divorciarse de la noción de creatividad. Una entidad es por lo menos una forma particular susceptible de infundir su propia particularidad en la creatividad. Una entidad actual, o una fase de una entidad actual, es más que eso; pero, por lo menos, es eso" (Whitehead 1956, 290).

Esto significa que la metafísica de Whitehead no puede ser aplicada a determinadas circunstancias sociales o políticas. No nos obliga a nada y no nos hace una demanda ética. Tampoco hace juicios de legitimidad. Y definitivamente no nos da permiso de congratularnos por el papel crucial que la creatividad cumple en el marketing posmoderno, mucho menos a celebrar el capitalismo por liberar sus incesantes olas de "destrucción creativa" (Schumpeter 1962, 81ff; traducción propia). Pero además, y con la misma lógica, la metafísica de Whitehead no nos brinda ninguna fundación para condenar el capitalismo –como quisiera–, ni para purgar la belleza desnaturalizada o promover una versión inauténtica y triste de la creatividad. Sólo puedo condenar estas cosas desde mi propia experiencia, y desde mi propia perspectiva. Porque es sólo en la "decisión" singular de un ente actual particular que "el hecho se confronta con las alternativas" (Whitehead 1956, 260), o que la realidad es criticada sobre la base de "posibilidades ideales" (1961, 219). Sólo muy rara vez, en instancias fugaces de decisión, "lo explícito de la negación, que es la característica peculiar de la consciencia [sic]", cobra protagonismo (1956, 369).

La crítica que quisiera realizar es, por lo tanto, una cuestión de *apetición,* no de autorización metafísica o de imperativo ético. No hay apelación más allá de las "adversiones y aversiones" (1956, 55) que son sentidas en cada instancia inmediata de experiencia. Whitehead define el "apetito" como la condición del "hecho positivo inmediato que encierra en sí un principio de inquietud, que implica realización de lo que es y puede ser" (54). Es decir que el apetito está enraizado en el "hecho irreductible", aun cuando busca alterar o transformar ese hecho. El apetito siempre es circunstancial y excepcional, porque es sólo el esfuerzo, o la proyección, de un ente particular.[110] Cada ocasión actual es una tentativa de cambiar el mundo en el proceso de auto-constitución. Y cada ocasión actual, de hecho, cambia el mundo, al menos en la medida en que agrega algo de sí, algo nuevo. Es por ello que el apetito debe ser concebido en términos de una estética de la existencia, en lugar de estar sujeto a una ética de la obligación y de la falta. El apetito está dedicado a crear la "apariencia" que "resulta de la fusión de lo ideal con lo presente: la luz que jamás llegó a hacerse sobre la tierra o sobre las aguas" (1961, 219).

En contraste con estos procesos estéticos de comparación, idealización y transformación, las "generalidades" o nociones genéricas de Whitehead no están sujetas a la negación o la excepción. No pueden servir como ideales, o como criterio normativo. Lo que sí pueden hacer es proveer un trasfondo conceptual, o un "sistema de ideas generales...de acuerdo con el cual pueda interpretarse cualquier elemento de nuestra experiencia" (1956, 17). Esto quiere decir que las nociones genéricas de Whitehead pueden asistirnos a discernir, de manera más amplia y precisa, la forma de la actualidad dentro de la cual nos hallamos. Y esta actualidad también incluye la virtualidad –el potencial para el cambio y la diferencia– que está al acecho dentro de ella, y que la asedia. Porque todo ente actual "experimenta realmente un futuro que tiene que ser actual, aunque estén indeterminadas las actualidades de ese futuro" (293). De esta manera, podemos proceder a evaluar nuestra situación actual, admirarla o condenarla, prehenderla negativamente o buscar cambiarla: no a partir de una fundación metafísica, sino con esta indeterminación objetiva en mente, y a partir de los principios más urgentes y más inmediatos que nos proveen nuestras prehensiones, nuestros sentires y nuestros apetitos.

Puedo expresar esto en términos más específicos. Whitehead no nos ofrece ningún concepto que tenga una aplicación política directa. No tiene nada en particular para decir sobre el capitalismo; su política, aunque orientada de manera moderada a la izquierda, ciertamente no fue marxista.[111] No contribuye de ningún modo al juicio político-estético como lo hace Jameson, con su evocación de la belleza en el capitalismo tardío. Pero Whitehead sí nos provee un "esquema categorial" (36) dentro del cual tales juicios pueden ser útilmente enmarcados y articulados. Por supuesto que el propio Jameson no apela a dicho esquema. Pero vale la pena resaltar que la crítica de Jameson gravita en torno a la pregunta de si la invocación contemporánea de lo bello puede ser movilizada como un "recurso creativo". La creatividad continúa siendo la preocupación central de Jameson, a pesar de la manera en que los negocios y el marketing se la han apropiado.

En términos más generales, las formulaciones genéricas y las perspicacias estéticas de Whitehead podrían conducirnos a cuestionar el vínculo entre creatividad y la figura del emprendedor [*entrepeneur*] –un vínculo tan ubicuo

que parece auto-evidente en nuestra sociedad actual, donde los artistas (como Andy Warhol previó) son más conocidos por ser los promotores de sus propias “marcas”. Estas formulaciones y perspicacias también podrían ayudarnos a contemplar de otro modo la manera en que la belleza es convertida en mercancía y empaquetada en nuestro mundo posmoderno. El proceso creativo es algo enteramente genérico y común, y sin embargo, los frutos de este proceso son apropiados, privatizados y comercializados bajo condiciones artificiales de escasez. Al mismo tiempo, todas las ocasiones actuales singulares de creatividad se ven homogeneizadas a través de su reducción a la medida cuantitativa del dinero como el equivalente universal. Estas operaciones son abusivas, precisamente porque buscan enajenar, monopolizar y sacar provecho de las condiciones genéricas de toda la existencia.

El producto cultural, comercializado y hecho marca, con el que estamos tan familiarizados hoy en día es un tipo particular de objeto. Es una “sociedad” que resulta de prehensiones positivas y negativas específicas, agrupadas a partir de un tipo específico de “aspiración subjetiva”. Podemos analizar el producto de la cultura de mercancías en términos de lo que toma y adapta para sus propios fines, y también en términos de lo que rechaza y excluye. La estética de Whitehead puede parecer entrar en conflicto con buena parte del modernismo del siglo XX. Pero una estética tal es sorprendentemente relevante para nuestra cultura actual que sitúa la creatividad casi por completo en prácticas de sampleo, apropiación y recombinación. Después de todo, el gran tema de Whitehead es precisamente la manera en que algo radicalmente nuevo puede emerger a partir de la prehensión de elementos existentes. La innovación es un tema que concierne a la “‘forma subjetiva’, que es el cómo ese sujeto prehende ese dato” (1956, 43). La estética de Whitehead, con su foco intensivo puesto en este *cómo*, se vuelve especialmente urgente en una cultura como la nuestra, situada a caballo entre estructuras corporativas y el reciclaje interminable de “propiedad intelectual”, por un lado, y el pirateo, la reelaboración y la transformación de esta presunta “propiedad”, a menudo en violación de las leyes de autor, por otro.

Whitehead nos advierte que “el principal error de la filosofía es la exageración. El intento de generalizar es loable, pero se exagera al

apreciar lo conquistado" (1956, 23). Por lo tanto, no deseo exagerar mis propios argumentos aquí. Las instancias que he citado no constituyen una crítica focalizada del capitalismo, ni siquiera en la esfera cultural; y no es mi intención sugerir que Whitehead nos ofrece algo parecido.[112] Sus preocupaciones son tan distantes de las de Adorno como de las de Heidegger. Pero, por lo menos, el esteticismo de Whitehead es lo suficientemente radical para persuadirnos de tomar distancia de las complacencias y satisfacciones de la cultura de la mercancía. Porque "el progreso se basa en la experiencia de los sentimientos discordantes, y el valor social de la libertad radica incluso en producirlos." (1961, 267). Whitehead valora la experiencia de la "destrucción estética" (267) como correctivo para las armonías y perfecciones insípidas.[113] El arte, en particular, es importante, observa Whitehead, por la manera en que nos ofrece una "intensidad" que es "despojada de su necesidad" o de "la compulsión que la originó" (282). Dada esta displicencia, "podríamos describir el arte como una reacción psicopática de la especie a las compulsiones de su existencia" (282). Esta "función psicopática del arte" es necesaria porque sacude fuera del "sentimiento de recaer lentamente en la anestesia general o en la mansedumbre que es su preludio" (274). Pero incluso con este tipo de declaraciones, Whitehead nunca se desplaza del terreno de lo bello hacia lo sublime. Continúa definiendo el objetivo del arte –e incluso del arte de la discordia– no como la ruptura de las apariencias y la emergencia de lo "real" traumático, sino como "adaptación intencionada de la Apariencia a la Realidad" (277).

Muchos de los grandes pensadores de la modernidad occidental definen sus objetivos como terapéuticos. Spinoza, Nietzsche, Freud y Wittgenstein se presentan como diagnosticadores y clínicos. Examinan los síntomas, disciernen las condiciones de nuestra enfermedad metafísica y proponen curas para librarnos de los tormentos de nuestras "emociones pasivas" (Spinoza), resentimiento (Nietzsche), recuerdos traumáticos (Freud) o el "embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje" (Wittgenstein). La terapia en este sentido es una forma moderna, secularizada y desmitificada de la ética. A mi forma de ver, uno de los aspectos más sorprendentes de la filosofía de Whitehead es que no desarrolla este tipo de argumentos éticos o terapéuticos. No sostiene que su metafísica

nos curará, o que nos hará mejores personas. En el mejor de los casos, la filosofía y el arte pueden despertarme de mi letargo y permitirme incorporar la experiencia dolorosa de un "conflicto de tonos afectivos" (270) dentro de un sentido propositivo más general. Un ensanchamiento tal "aumenta las dimensiones del sujeto que experimenta e incrementa su ámbito" (276). Pero ese sigue siendo un resultado bastante modesto y limitado. En el mejor de los casos, la filosofía y la poesía "buscan expresar ese último buen sentido que llamamos civilización" (1944, 197). Por supuesto, Whitehead no nos muestra ninguna de las sospechas justificadas de Nietzsche o Freud respecto del valor del "sentido común", ni de lo que llamamos "civilización". Pero aún desde la perspectiva del uso completamente laudatorio de estos términos por Whitehead, sólo está presentando un argumento menor y deliberadamente discreto. Estamos lejos de las promesas "exageradas" del gran bienestar, de la auto-trascendencia o de la transformación catártica.

Incluso en su evocación hiperbólica de "Dios y el Mundo", en la quinta y última parte de *Proceso y realidad*, Whitehead no nos ofrece ningún prospecto para adecuar el "amor intelectual de Dios" exaltado por Spinoza en su parte final de la Ética. El Dios de Whitehead, en fuerte contraste con el de Spinoza, no conoce el mundo *sub specie aeternitatis*. Por el contrario, el Dios de Whitehead es "el poeta del mundo." Esto significa que conoce el mundo, no en términos de causas primeras, sino sólo a través de sus efectos, y sólo de manera retrospectiva. Dios "salva" el mundo precisamente en la medida, y sólo en la medida, en que lo estetiza y lo conmemora. Dios *recuerda* el mundo en cada uno de sus detalles, incorporando todas estas memorias a una armonía conceptual omni-abarcativa. Pero aunque Dios recuerda todas las experiencias de todos los entes, no produce o provee estas experiencias y recuerdos. Esta es una tarea que depende de nosotros, de manera contingente e impredecible. Mientras que el libro de Spinoza culmina con la satisfacción espiritual que deriva de la comprensión de la necesidad eterna, el libro de Whitehead culmina justificando, y devolviéndonos a, nuestro insistente apetito por la novedad y la aventura. Esto es lo que significa escribir una estética en vez de una ética.

Puedo terminar este libro dando fé del poder estético y del esplendor de las palabras de Whitehead, ofreciendo testimonio de cómo me han afectado. El lenguaje de Whitehead es, en gran medida, sin igual. La frase que abre

Proceso y realidad caracteriza al libro como un “curso de conferencias” (1956, 17) y Whitehead se ajusta ampliamente a las implicaciones prosaicas, incluso pedantes, de esta caracterización. Desciende de una abstracción y de una artificiosidad extrema, sólo para analizar tales expresiones como “Socrates es mortal” (118) y “United Fruit Company” (1961, 192). Su vocabulario está lleno de “términos técnicos”, que utiliza a pesar del peligro de que puedan sugerir asociaciones irrelevantes derivadas del significado común, o bien (si se trata de neologismos) parecer insípidos, en la medida en que son “enteramente neutrales, desprovistos de toda sugestividad” (1956, 56). Esta manera de escribir es una necesidad estratégica para Whitehead; es la única manera en que puede producir enunciados que estén formulados de manera precisa, y a la vez, que sean ampliamente aplicables y lo más genéricos posibles. Como resultado, tuve que leer a Whitehead lenta y cuidadosamente, tratando de reorganizar los detalles de su argumento. Pero, al hacerlo, pasé por alto las compresiones aforísticas y otros puntos notables que condimentan el discurso de Whitehead, y que rompen, una y otra vez, con las continuidades de su razonamiento. Sólo cuando leo el texto de manera un tanto desatenta, o cuando alguien me resalta una frase, me doy cuenta que me quedé corto, y reconozco la genialidad de algo que ya había leído una buena cantidad de veces. Es de esta manera que el texto de Whitehead continúa siendo perpetuamente creativo, en la medida en que renueva el “gusto por la existencia” (471) que tantas cosas en nuestras vidas tiende a anular.

Notas

1. La relatoría completa de aquel encuentro puede leerse en MaCkay, Robin (ed.). (2012). *Collapse. Philosophical Research and Development*. Vol. III. Falmouth: Urbanomic Media Ltd.

2. Ramírez, Mario Teodoro. (coord.). (2016). *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*. CDMX: Ed Siglo XXI/UMSNH. El texto coordinado por Ramírez ofrece una visión panorámica de los efectos que, en el campo de la filosofía continental, han producido el realismo especulativo y el nuevo realismo.

3. Meillassoux, Quentin. (2015). *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Buenos Aires: Ed. Caja Negra. El texto original apareció en 2006, editado por Éditions du Seuil y prologado por Alain Badiou quien, afirma: "No es exagerado decir que Quentin Meillassoux abre en la historia de la filosofía, concebida en este punto como historia de lo que es conocer, un camino nuevo ajeno a la distribución canónica de Kant entre 'dogmatismo', 'escepticismo' y 'crítica'. Sí, hay una necesidad lógica. Sí, hay contingencia radical. Sí, podemos pensar lo que es, y este pensamiento no es para nada dependiente de un supuesto sujeto constituyente" (17).

4. *Íbidem*, 29.

5. Dos publicaciones nos parecen paradigmáticas al respecto: Askin, Ridvan, et al. (eds.). (2014). *Speculations. Aesthetics in the 21st Century*. Vol. V. Brooklyn, NY: Punctum Books. y Mackay, Robin, et al. (eds.). (2014). *Speculative Aesthetics*. Falmouth: Urbanomic Media Ltd.

6. Zepke, Stephen. (2016). *Speculative Anti-Aesthetics, or, Art Against Itself, Again*. Recuperado de https://www.academia.edu/28938208/Speculative_Anti-Aesthetics_or_Art_Against_Itself_Again. S. Zepke es un editor independiente que tiene en su haber la publicación de libros sobre arte, cine y filosofía. Es autor de *Art as Abstract Machine, Onthology and Aesthetics in Deleuze and Guattari* (Routledge, 2005) y coeditor con Simon O'Sullivan de *Deleuze and Contemporary Art* (Edimburg University Press, 2010) entre otros.

7. Brassier, Ray. (2009). *Against an Aesthetics of Noise*. Recuperado de http://www.ny-web.be/transitzone/against-aesthetics-noise.html. La versión original dice así: "…what I see as the fundamental issue facing contemporary philosophy: how does human experience fit into the world described by science?"

8. Shaviro, Steven. (1990). *Passion & Excess. Blanchot, Bataille and Literary Theory.* Tallahassee: The Florida State University Press.

9. "'El paso de baile' del moderno es esa creencia en la primacía de la relación por sobre los términos vinculados, creencia en la potencia constitutiva de la relación mutua. El 'co-' (de co-donación, de co-relación, de co-originariedad, de co-presencia, etcétera), ese 'co-' es la partícula dominante de la filosofía moderna, su verdadera 'fórmula química". Meillassoux, Quentin. (2015). *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia.* Buenos Aires: Caja Negra. p. 30.

10. Dice Nietzsche en el parágrafo 130 de *Aurora*, que es "la mano de hierro de la necesidad la que sacude la cornucopia del azar."

11. Shaviro, S., (2013). *No Speed Limit. Three Essays on Accelerationism.* Minneapolis: Minesota University Press, p. 46.

12. Mi punto de partida para estas lecturas y especulaciones es un artículo que escribí ya hace tiempo: "Beauty Lies in the Eye" (Shaviro 2002). En ese texto argumentaba a favor de la continua relevancia de lo bello, más que de lo sublime, para una estética contemporánea o posmoderna; exploraba las ramificaciones de la aseveración kantiana acerca de que el juicio de gusto no es conceptual; sugería que hay una enorme afinidad entre la noción de lo bello de Kant y la noción de singularidad de Deleuze, y propuse que la radicalización de la "Antinomia del gusto" (2003, 310) de Kant podría conducir a transformar el *sensus communis* kantiano en un "cultivo y compartición del más alto grado de singularidad posible" (Shaviro 2002, 17; traducción propia), o en lo que hoy podríamos llamar un *dissensus* (Rancière 2014) más que un consenso. Todos estos puntos son tratados, y ampliados, más adelante en el curso de *Sin Criterios...*

13. N. T. La palabra "lure" en inglés puede significar, como sustantivo, "señuelo" o "cebo", pero también, como verbo, significa "atraer", "seducir" o "encantar" y tanto Whitehead como Shaviro juegan constantemente con esta doble significación.

14. Whitehead no ignora la cuestión del juicio, pero ve en él un concepto más estrecho que en el término "proposición". Cualquier proposición que ha sido aceptada por el pensamiento es, por lo tanto, sentida y se convierte en un sentir, pero sólo algunos de estos sentires son juicios. "En la realización de proposiciones, el 'juicio' es raras veces un componente, y lo propio ocurre con la 'consciencia'" (1956, 254).

    Más específicamente, "[e]l término "juicio" se refiere a tres de las especies de sentires comparativos...En cada uno de estos sentires, el dato es el contraste genérico entre un nexo objetificado y una proposición cuyos sujetos lógicos constituyen el nexo" (Ibídem, 365). Es decir, un juicio implica un contraste sentido entre un estado de cosas ("un nexo objetificado") y una hipótesis (una "proposición") referente al estado de cosas. Las tres "especies" de juicios son el afirmativo ("la forma sí"), el negativo ("la forma no") y los inciertos ("la forma diferida"). Así, lo que Whitehead llama "juicios" son los sentires correspondientes a la cognición que Kant llama juicios del entendimiento o juicios "basados en conceptos determinados" (2003, 313). Mientras que para los juicios de gusto en Kant, o juicios basados únicamente en conceptos indeterminados, Whitehead consideraría los correspondientes sentires como proposicionales pero no como sin implicar el juicio.

15. Gilles Deleuze (1984, 22) cita este aforismo sobre Bacon en el curso de su discusión sobre el pintor. El llanto sin el horror es el efecto sin la causa, o el acontecimiento liberado de los límites de su actualización en la profundidad de los

cuerpos, una configuración de lo virtual a la cual regresaré varias veces en los últimos capítulos de este libro.

Deleuze también invoca, de manera implícita, la noción kantiana de desinterés estético en su discusión, en el segundo libro sobre cine, que analiza cómo los filmes evocan "[u]na situación puramente óptica y sonora", una que "ni se prolonga en acción ni es inducida por una acción". En una situación tal, los circuitos senso-motores se paralizan. En vez de permitirnos actuar, una situación óptica y sonora "permite captar, se entiende que permite captar algo intolerable, insoportable" (1987, 32-33). En este estadio "visionario" el espectador está necesariamente desinteresado, en el sentido de que es incapaz de actuar, de responder, de atraer la visión hacia sí mismo, incapaz de estar igual a su extremidad. La compulsión que Deleuze está describiendo parecería desligarse del ejercicio libre de las facultades que caracteriza el estado estético según Kant. Pero la compulsión deleuziana y, lo mismo, el libre juego kantiano son estados en los que los "intereses" del sujeto no juegan un papel, ya que el sujeto experimenta, y es llevado a un íntimo contacto con, algo que está irreductiblemente distante de sí mismo, algo que excede cualquier posibilidad de actualización.

16. En una relación semejante entre pasión y desinterés, estoy trazando un paralelismo entre la visión paralizadora de lo intolerable, descrita por Deleuze (véase la nota anterior), y la, auto-descrita, "mirada sin afectar" del "asombro básicamente pasivo" descrito por Andy Warhol (1975; *cf.* Shaviro 2004, 138). Estos podrían parecer opuestos, pero ambos ponen en juego la suspensión "estética" del ordinario interés en uno mismo. Con otras palabras, ambos contienen un "encanto" que invade a un sujeto previamente constituido y, por la fuerza, lo obliga a salir de su órbita auto-constituyente y auto-afirmante. La forma última del desinterés estético, o pasión, sería el, así llamado, Síndrome de Stendhal, en el que el encuentro con una obra de arte bella conduce al desmayo y la alucinación (cf. la película de Darío de Argento, *The Stendhal Syndrome*, 1996).

La pasión o el desinterés son, por supuesto, dimensiones de la experiencia humana que han sido dejadas de lado por la psicología cognitiva y, gracias a la teoría de la "elección racional", también en economía y ciencia política. Si la economía (neoclásica) es la "ciencia" del modo en que las personas llevan a cabo elecciones en situaciones de escasez o de falta de recursos, y si está basada en la asunción de que la gente "básicamente, tiende a satisfacer sus propios intereses" y de que son "racionales en sus esfuerzos para satisfacer sus ilimitados deseos y necesidades" (Investopedia, 2008), entonces la pasión y el desinterés estético están excluidos de la economía *a priori* y por definición, y pertenecen, más bien, a lo que George Bataille llamó *gasto* (2003, 110-134), o la "parte maldita" irreductible a las demandas de la utilidad (2007).

17. Deleuze y Guattari (1985, 32) son rigurosamente kantianos cuando afirman que el deseo produce lo real, en oposición a las definiciones hegeliana y lacaniana del deseo como "carencia". Están más cercanos a Whitehead que a Kant, sin embargo, en ese punto en el que colocan el sujeto, no al inicio, sino al final del proceso productivo de deseo. "El sujeto es producido como un resto, al lado de las máquinas deseantes… síntesis conjuntiva del consumo bajo la forma fascinada de un <<¡Luego era eso!>>" (Ibíd., 25). En este sentido, el sujeto está definido como una torsión suplementaria en el campo de la producción deseante, un giro auto-reflexivo que produce el gozo de uno mismo. "Incluso sufrir, como dice Marx, es gozar de uno mismo" (Ibíd., 24). Esto concuerda con la doctrina whiteheadiana según la cual el sujeto es siempre un *superjeto* (1956, 50) que es posterior, más que anterior, al proceso de creación, y que experimenta "satisfacción" (45-46) o "auto-goce" (202, 391), precisamente, hasta el punto de ser él mismo un producto

de esta satisfacción. Para ambos, Whitehead y Deleuze & Guattari, esta inversión implica un movimiento desde el mundo hacia el sí mismo (más que, como lo es en Kant, del sí mismo al mundo) e, implícitamente, privilegia la pasión por encima del deseo. [La traducción al español que usamos de *Proceso y realidad* omite, en su página 391, la traducción del concepto "self-enjoyment" (que sí aparece en la edición original en la página 289) y lo sustituye simplemente por "auto-creación". N. del T.].

18. Esta aproximación a lo sublime podría parecer una estrategia de deconstrucción que yo veo como una larga nota al pie a Kant. La tarea vitalicia de Derrida, como filósofo, fue, básicamente, kantiana; consistió en criticar lo que Kant llama *ilusiones trascendentales*: "sofismas de la razón misma, no de los hombres. Ni el más sabio de estos puede librarse de ellos. Puede, tal vez, evitar el error a base de mucho esfuerzo, pero nunca deshacerse del todo de la ilusión que le acosa insistentemente y que se burla de él" (Kant 2000, 327). Derrida sigue el programa de Kant en cuanto a que incesantemente interroga estas ilusiones que tienen lugar por la naturaleza de la racionalidad misma y se esfuerza, de manera paciente y cuidadosa, en deshacerlas, al mismo tiempo que permanece consciente de que ese deshacerlas nunca será definitivo ni final. En suma, Derrida es el gran pensador de lo sublime kantiano en el siglo XX, mientras que Whitehead y Deleuze son (más interesante, desde mi punto de vista) pensadores de lo bello kantiano.

19. La versión que utilizamos de *Proceso y realidad* traduce "self-correction" del original en inglés como "auto-relación", lo cual es claramente equivocado, por lo que nosotros elegimos traducirlo por "autocorrección" N. del. T.

20. Las frecuentes discusiones de Derrida sobre la ejemplaridad, la no coincidencia entre el ejemplo y aquello de lo que es ejemplo, sobre la manera en que "un ejemplo siempre lleva más allá de él mismo" (1998, 47), están, claramente, escritas en los márgenes de las discusiones kantianas sobre la ejemplaridad de la *Crítica del discernimiento.*

21. En la traducción de *Proceso y realidad* que utilizamos, el traductor ha usado el término "acaecimiento" para traducir "event". Nosotros preferimos "acontecimiento" ya que en las traducciones de las obras de Deleuze al español y en la literatura que trata sobre ellas la traducción al español del francés "événement" es "acontecimiento". Para respetar la literalidad de las traducciones de Whitehead al español no alteraremos nada, pero con la finalidad de mantener la coherencia entre términos, pondremos entre corchetes el concepto original cuando lo consideremos importante. N del T.

22. Mi discusión sobre las afinidades entre Whitehead y Deleuze, tanto en este capítulo como a todo lo largo de *Sin criterios*, está en una profunda deuda con un número reciente de estudios que comparan a ambos pensadores. Los más notables de ellos fueron escritos por Keith Robinson (2006), James Williams (2005, 77-100) y Michael Halewood (2005).

23. Robinson (2007) señala que una diferencia mayor entre Whitehead y Deleuze es precisamente que "Deleuze está comprometido con una continuidad del devenir mientras que Whitehead está comprometido con la idea de un devenir de la continuidad" (traducción propia). El problema para ambos pensadores es cómo resolver las conflictivas demandas de unidad y multiplicidad, o cómo lograr lo que Deleuze y Guattari llaman "la fórmula mágica que todos buscamos: PLURALISMO=MONISMO" (Deleuze y Guattari 1988, 25). Deleuze, siguiendo a Spinoza y a Bergson, opta por la continuidad radical y, por lo tanto, se inclina

más hacia el monismo que Whitehead, cuya teoría de quantum o acontecimientos enfatiza la pluralidad como irreductible.

En cualquier caso, la ventaja del "epocalismo acontecimental" o atomismo a nivel de las ocasiones factuales de Whitehead es –como lo explica George R. Lucas– lo que le permite "evitar las implicaciones escépticas de una aparente 'paradoja del devenir' común a Bergson y a James. La paradoja consiste en que una continuidad indiferenciada de devenir, puesto que no termina ni comienza, es incapaz de ser concebida como determinada ni como concreta, ni puede decirse de ella, de manera coherente, que dé origen a una pluralidad de existencias distintas" (Lucas 1990, 113; traducción propia).

Para un intento de revisar a Whitehead con una orientación más próxima a una continuidad del devenir (más bergsoniana o deleuziana), véase Sha Xin Wei (2005).

24. Esto implica que Whitehead rechaza el principio spinoziano del conatus y la afirmación de que "cada cosa, en tanto que en sí misma, se esfuerza en persistir en su propio ser" y que este esfuerzo es "la esencia actual de la cosa misma" (*Etica*, Parte III, Props. 6 y 7). Para Whitehead, las cosas no se esfuerzan por permanecer en su propio ser sino, por el contrario, en devenir diferentes de lo que ya fueron, por hacer alteraciones en los "datos" que reciben. La "satisfacción" de un ente consiste, no en persistir en su propio ser, sino en lograr diferencia y novedad, en introducir algo nuevo en el mundo.

25. Es necesario decir mucho más acerca de las resonancias entre la noción de individuación de Gilbert Simondon (2009) y las consideraciones de Whitehead entre concrescencia y el sujeto-superjeto. Simondon se explaya sobre el ejemplo de un cristal que es obtenido por la precipitación de una solución y que yo he tomado prestado aquí como metáfora. Además, las consideraciones de Simondon sobre la percepción como *disparation*, un proceso por el cual "la individuación crea un sistema relacional que 'mantiene unido' aquello que previo a su ocurrencia le era incompatible" (Toscano 2006, 139, traducción propia.) tiene enormes afinidades con la afirmación de Whitehead (1956, 311) de que "lo que de ordinario se denomina "relaciones" son abstracciones a partir de contrastes", y con su descripción de los procesos por los cuales las entidades tienden a una elevada "intensidad de contraste" (Ibid. 376), y en última instancia, hacia la conversión de oposiciones en contrastes (Ibid. 467).

26. Robinson (2007; traducción propia) cuestiona el grado en que Whitehead se ve comprometido con la univocidad en el sentido deleuziano del término. Robinson observa "la persistencia de la asunción de una estructura analógica del ser en el pensamiento de Whitehead", mientras que la doctrina deleuziana de la univocidad radical excluye el pensamiento analógico por completo. La analogía implica una acentuada similitud, pero Deleuze siempre insiste en una diferencia primordial que subtiende y rompe con cualquier similitud aparente. Para Deleuze, el razonamiento analógico necesariamente implica un colapso en retroceso hacia el pensamiento dualista y representacional. El uso continuo de la analogía por parte de Whitehead tendría como consecuencia "una ruptura irreductible con Deleuze". Sea esto como fuere, y más allá de cuánto pueda Whitehead apoyarse en el razonamiento analógico en cualquier parte de su obra, nada en el argumento de Robinson impide el compromiso de Whitehead con la univocidad respecto de la manera en que los acontecimientos son expresados. Y, de hecho, Robinson concede que las diferencias que observa entre Whitehead y Deleuze son una cuestión de "balance" o énfasis más que incompatibilidades fundamentales.

27. El rechazo de Whitehead hacia el monismo de Spinoza en favor del pluralismo de William James corre paralelo a su rechazo del *conatus* de spinoziano y a su predilección por el sentido que propone James (y Bergson) de cambio continuo, devenir o proceso, o lo que también llama "creatividad".

28. Como ya he señalado, las cosas *a las cuales* los acontecimientos les ocurren no son entidades ni ocasiones actuales, sino sociedades u objetos duraderos. Al mismo tiempo, estas sociedades y objetos duraderos están, ellos mismos, compuestos de nada más que de un conjunto de ocasiones actuales y de "rutas históricas" (Whitehead 1956, 98) o "rutas de herencia" (249) que los vinculan.

29. Esto merece un comentario más extenso del que puedo dar aquí. La resolución de las antítesis por parte de Whitehead - operando un "giro de sentido" que convierte las oposiciones conceptuales en "contrastes" estéticos- tiene una fuerte afinidad con el tratamiento no hegeliano (o anticipadamente anti-hegeliano) que Kant hace de las antítesis o "Antinomias" que Kant elabora en la sección de la Dialéctica trascendental de la primera de sus críticas.

30. Tim Clark (2002; traducción propia.) cuestiona la lectura que Deleuze hace de Whitehead como como pensador de la disyunción, de la incomposibilidad y de la "caosmología". En una apegada lectura del concepto de Dios de Whitehead en *Proceso y realidad* y en otros textos, Clark concluye que Whitehead no afirma la diferencia, la incomposibilidad, la apertura y la "síntesis disyuntiva", de una manera tan radical como sí lo hace Deleuze mismo. "Al interior del sistema de Whitehead el universo permanece, en principio, sólo semi abierto" en vez de "radicalmente abierto" (ibid., 202).

    En otras palabras, aunque Whitehead va más allá de la armonía barroca de Leibniz, no se adelanta hasta la "disipación de la tonalidad", "politonalidad", y (citando a Boulez) "polifinía de polifonías" que Deleuze encuentra en el modernista "neobarroco" (Deleuze 1988, 108). En este caso, la armonía es más que una metáfora, pero revisando la estética de la "armonía" de Whitehead, me parece que deberíamos alejarnos de la implícita aprobación que Deleuze hace de la narrativa modernista sobre la expansión y progresiva liberación de la armonía en la música de concierto occidental que culminaría en el método dodecafonista de compositores como Boulez.

    Regreso al argumento de Clark y a la noción de Dios de Whitehead en el capítulo 5, pero aún estando de acuerdo con la interpretación de Clark, Whitehead es lo suficientemente abierto como para ver en su concepto de Dios el caosmos, sin excluir la lectura que Deleuze hace de él (al menos en la manera en que aquí lo estoy citando). En general, aquí estoy menos interesado en reconstruir de manera estricta el pensamiento de Whitehead que en delinear los contornos del encuentro entre Whitehead y Deleuze, un encuentro que cambia nuestra comprensión de ambos.

31. A veces se dice que la distinción que hace Whitehead entre entidades y sociedades, o entre ocasiones (que son de carácter atomístico) y acontecimientos (que implican cambio), viola el dictum de una ontología plana y reintroduce la misma "bifurcación de la naturaleza" que el propio Whitehead está tan preocupado por superar. Como ya he sugerido, Whitehead necesita de esta distinción para afirmar la actualidad del cambio significativo -o lo que él llama "el avance significativo dentro de la novedad" (Whitehead 1929/1978, 28 ss)- y evitar la reducción del devenir a lo que Ernst Bloch llama, criticando, por un lado, a Bergson, y por otro a la infinita alternancia de formas que adopta de la sociedad de consumo capitalista, "el cambio puro, sin rumbo, infinito e incesante; donde todo debe ser

constantemente renovado, todo permanece como era...un mero zig zag infinito y sin contenido" (Bloch 1986, 140; traducción propia).

En cualquier caso, el dictum de la ontología plana aplica, por lo menos, a cualquier cosa que tenga lugar dentro de la experiencia vivida, ya que todo, desde un neutrino hasta el cosmos como un todo es equivalente a una "sociedad" de acuerdo con la definición del término que Whitehead ofrece.

32. Como Deleuze lo señala: "Cualquier cosa prehende sus antecedentes y sus concomitantes y, por contigüidad, prehende un mundo. El ojo es una prehensión de la luz. Los vivientes prehenden el agua, la tierra, el carbono y las sales. La pirámide, en tal momento, prehende a los soldados de Bonaparte (<<Cuarenta siglos os contemplan>>), y recíprocamente" (Deleuze 2005, 103). Sin embargo, en cuanto a la aproximación de Deleuze, lo mismo que a la mía, dos advertencias deben hacerse. En primer lugar, como lo apunta Didier Debaise, todos estos ejemplos conciernen a lo que Whitehead llama *sociedades* más que -como sería más apropiado- a las entidades actuales mismas (Debaise 2006, 73-74). En segundo lugar, Deleuze falla al no mencionar la dimensión temporal de la prehensión. Una entidad actual no prehende lo que le es contemporáneo, sino sólo aquello que yace en su pasado (aunque, como se trata usualmente de su pasado inmediato, la distinción pasa desapercibida para la mayoría).

33. En otras palabras, estoy continuamente atrapado en lo que Foucault llama "cuidado de sí" o la práctica de construir y gobernar "la relación del yo consigo mismo" (Foucault 2010, 1045). Mucho más debe ser dicho sobre este proceso de auto-constitución y de cómo difiere de la manera en que el sujeto es concebido en "estructuras de pensamiento del tipo sujeto-predicado" -o, para el caso, de la forma en que es concebido para formas de pensamiento que critican o deconstruyen la aproximación "sujeto-predicado" pero sin proponer una alternativa, tal como el constructivismo.

Pienso que la comprensión whiteheadiana de la subjetividad como proceso (y la de Foucault también, en este caso) se consolida mejor en la discusión con Kant en torno al tiempo como "sentido interno" y la constitución del Yo como unidad trascendental de la apercepción. Whitehead (1956, 215-216) "invierte" el análisis kantiano –o, como to prefiero decirlo, lo transforma de algo cognitivo a algo experiencial– reemplazando la temporalidad abstracta de Kant por la "duración concreta" de Bergson o, mejor aún, por lo que William James llama el "presente especioso".

34. Deleuze y Guattari (1993, 13), de manera similar, subrayan que "[e]l primer principio de la filosofía consiste en que los Universales no explican nada, tienen que ser explicados a su vez."

35. Tal y como advierte Robinson (2006), "el contexto clave para comprender a... Whitehead consiste en rehusarse a leerlo como un simple metafísico realista pre-kantiano...Por el contrario, el pre-kantismo de Whitehead juega el mismo papel en su pensamiento que en el de Deleuze: se trata de una manera de aproximarse y confrontar las aporías del kantismo como preparación para una filosofía de la creatividad y el devenir, esencialmente, poskantiana. Whitehead es un filósofo profundamente poskantiano de una manera muy similar a la de Deleuze" (72; traducción propia).

36. Como Whitehead (1956, 218) especifica: "El principio subjetivista es que el dato del acto de experiencia puede analizarse adecuadamente en función de puros universales.

El principio sensacionalista es que la actividad primaria en el acto de experiencia es la mera consideración subjetiva del dato, desprovisto de toda forma subjetiva de recepción. Esta es la doctrina de la *mera* sensación."

37. De tal forma, las consideraciones que hace Whitehead de los objetos eternos comparten fuertes afinidades con el argumento trascendental de Kant. Así como éste buscó refutar el idealismo y el empirismo oponiendo lo trascendental a lo trascendente y al mero flujo de sensaciones, así Whitehead argumenta contra dos posturas opuestas, pero complementarias. Por un lado, afirmar la realidad objetiva de los sensa o qualia significa rechazar el empirismo y el positivismo convencionales. Desde Locke hasta Hume, y de ahí hasta el positivismo de mediados del siglo XX, los sensa son vistos como "cualidades secundarias" que no están presentes en la realidad sino sólo en la mente. La doctrina de los "campos sicológicos privados" todavía presenta una comprensión del mundo actual que proviene del sentido común, aunque Whitehead (1956, 440) irónicamente, nota que "establece una gran dificultad en la interpretación de la ciencia moderna". Por otro lado, insistir en que los objetos eternos sólo existen mientras "el reconocimiento conceptual" sea "una operación que constituya un sentir real que pertenezca a alguna entidad actual" (Íbid. 73), significa rechazar toda forma de idealismo (ya sea el clásico o el de tipo post-hegeliano). No puede haber espíritu infinito o absoluto (tal como el de Bradley y sobre el que Whitehead comenta de manera desfavorable en varias partes de *Proceso y realidad*). Como discutiré en el capítulo 5, incluso Dios, quien es capaz de contemplar la totalidad de los objetos eternos, debe ser visto como una entidad empírica más que como una trascendente.

38. Es importante recordar que para Whitehead todas las entidades, y no sólo las sintientes, sienten y tienen sentires.

39. La distinción entre sustancias que perecen y formas permanentes es relevante por la manera en que gran parte del pensamiento "posmoderno" y "post-humanista" –desde la cibernética hasta la teoría de la complejidad– se ocupa de la forma más que de la sustancia. Tal como Katherine Hayles (1999, 27, ss; traducción propia) lo pone, la posmodernidad es caracterizada por una dialéctica entre el patrón y la aleatoriedad, más que por una entre la presencia y la ausencia. Hoy somos aún platónicos hasta el punto de seguir creyendo en patrones recurrentes que pueden ser instanciados de manera indiferente en cualquier clase de sustratos materiales. Suponemos que las mismas ecuaciones matemáticas pueden describir el desarrollo del clima, los cambiantes balances entre predadores y presas al interior de un ecosistema, las irregularidades de un murmullo cardiaco y las fluctuaciones del mercado de acciones. Whitehead busca el reconocimiento de este empedernido platonismo pero también señalar sus límites.

40. David Lapoujade (2000, 190) lee a James como un empirista trascendental. Mientras que el empirismo clásico "comienza con una distribución anárquica de los mínimos sensibles átomos psíquicos", el "empirismo radical" de James coloca lo que Deleuze llama un plano de inmanencia, o un "campo impersonal y preindividual". Al mismo tiempo, en contraste con las reducciones trascendentales de Kant y Husserl, que colocan la forma pura del Yo como la condición a priori de la experiencia, la "experiencia pura" trascendental de James no adopta la forma de una subjetividad o una conciencia y es más bien flujo "libre de toda forma y de las categorías con las que ha sido tradicionalmente particionado" (Íbid, 193; traducción propia).

    Por su parte, Whitehead, simplemente hace más explícito el argumento trascendental que está implícito en el trabajo de James. Sigue a James en el hecho de colocar la "experiencia pura" como categoría fundamental: "fuera de las experiencias

de los sujetos no hay nada, nada, absolutamente nada" (Whitehead 1956, 230). Y en medio de toda esta experiencia, afirma, "nos encontramos en un mundo humoroso" (Íbid. 81) y con ello hace eco deliberado de la famosa descripción de James de la "radiante, humorosa confusión" de la corriente de la conciencia.

41. Así, para Whitehead, lo actual y lo potencial se determinan recíprocamente uno a otro, tanto como para Deleuze lo actual y lo virtual están recíprocamente determinados. James Williams (2005, 77-100) examina rigurosamente "el concepto de determinación recíproca" en ambos pensadores.

42. Estrictamente hablando, Whitehead usa el término "prehensión negativa" para designar tanto la exclusión de una entidad actual como la exclusión de un objeto eterno. Pero aunque una prehensión negativa de una entidad actual "pueda eliminar su importancia distintiva", no obstante, "de alguna manera, por algún atisbo de sentir causal, la entidad actual remota es [todavía] prehendida positivamente. En el caso de un objeto eterno, no hay tal necesidad" (1956, 326). "Todas las entidades actuales son positivamente prendidas, pero sólo una sección de objetos eternos lo es" (Ibid., 299). Las entidades actuales, podría decirse, pueden ser excluidas sólo por algo parecido a la represión (psicoanalítica), mientras que los objetos eternos pueden, de hecho, ser descartados, sin residuo, cuando se sujetan a una prehensión negativa. Esto es resultado de la naturaleza misma de los objetos eternos que, aunque son reales, no son "hechos" y no tienen eficacia causal.

43. Ya he mencionado el rechazo de Deleuze por cuestiones de legitimación, su deseo de "terminar con el juicio de Dios". Pero la forma de pensamiento constructiva e inmanentista de Deleuze implica también, a su propia manera, un tipo de auto-reflexividad crítica y, con ello, la cuestión trascendental del límite: "El cuerpo sin órganos no hay quien lo consiga, no se puede conseguir, nunca se acaba de acceder a él, es un límite" (Deleuze y Guattari 1988, 156). Una práctica constructivista experimental busca afirmarse a sí misma de manera completa con respecto a lo que puede hacer -un concepto que Deleuze desarrolla en sus discusiones sobre el *conatus* de Spinoza (Deleuze 2006) y sobre la doctrina nietzscheana de las fuerzas activas (Deleuze 2000). Pero esto significa, precisamente, llevar hasta sus límites a una fuerza o a una práctica y con ello, confrontar al Cuerpo sin Órganos como límite último. Aquí es cuando enfrentamos la cuestión de los bloqueos y los flujos, "cuerpos vaciados" y "cuerpos llenos", logros y futuras problematizaciones.

    Whitehead, por su lado, es siempre circunspecto en sus críticas. Cuando discute otros sistemas filosóficos, siempre reconoce su valor dentro de sus propios límites, pero critica el intento de sobrepasar dichos límites: "...el principal error de la filosofía es la exageración. El intento de generalizar es loable, pero se exagera al apreciar lo conquistado. Esta exageración tiene dos formas principales. Una de ellas es lo que en otro lugar denominé la 'falacia de la concretez fuera de lugar'... La otra forma de exageración consiste en una falsa estimación del procedimiento lógico con respecto a la certidumbre, y con respecto a las premisas" (Whitehead 1956, 23). De muchas maneras se trata de un proyecto cercano al intento kantiano de rechazar los excesos dogmáticos del racionalismo, pero sin adoptar, en su lugar, un generalizado (y eventualmente auto-desacreditante) escepticismo. La diferencia, por supuesto, es de afecto o temperamento: el modo genial y relajado que tiene Whitehead de criticar está muy lejos de la enorme seriedad y severidad de Kant.

44. En lo sucesivo, utilizaré los términos "sentir", "emoción" y "afecto" de manera intercambiable. Esto coincide con el propio uso de Whitehead. Sin embargo, soy consciente de la crucial distinción que hace Brian Massumi entre *afecto* y *emoción* (Massumi 2002, 27-28). Para Massumi, el afecto es primario, no-consciente, subjetivo o pre-subjetivo, asignificante, no cualificado e intensivo, mientras que

la emoción es derivada, consciente, cualificada y significativa, un "contenido" que puede ser atribuido a un sujeto ya constituido. Pienso que esta distinción es relevante también para Whitehead, aunque él mismo no la realiza terminológicamente. Como argumentaré, el "sentir" en Whitehead coincide ampliamente, en primer lugar, con el "afecto" en Massumi. Whitehead, sin embargo, procede a dar una explicación genérica de cómo, en organismos de "alto grado" como nosotros, algo así como la "emoción", en el sentido de Massumi, emerge de este sentir más primario.

45. Mi percepción de Whitehead como un filósofo constructivista proviene del gran libro de Isabelle Stengers sobre Whitehead (Stengers 2002b). Para Stengers, el constructivismo filosófico es no-fundacionalista: rechaza la noción de que la verdad está siempre ya *ahí* en el mundo, o en la mente, independiente de toda experiencia y sólo esperando a ser descubierta. En cambio, el constructivismo observa cómo la verdades son *producidas* dentro de la experiencia, a través de una variedad de procesos y prácticas. Esto no significa que nada sea verdad, o que la verdad sea *meramente* subjetiva; en cambio, la verdad siempre está encarnada en un proceso actual, y no puede ser separada de dicho proceso. La subjetividad humana es tal proceso, pero no es el único. El constructivismo no sitúa la cognición humana en el centro de todo, porque los procesos que producen y encierran la verdad no son necesariamente humanos. Para Stengers, como para Bruno Latour (2008), las prácticas y los procesos que producen la verdad involucran "actores" tales como los animales, los virus, las rocas, los sistemas meteorológicos y los neutrinos, además de los seres humanos. El constructivismo tampoco supone un relativismo; en una frase que Stengers toma de Deleuze y Guattari, el constructivismo propone no "una relatividad de lo verdadero, sino por el contrario una verdad de lo relativo" (Stengers 2006, 170, citando a Deleuze & Guattari 1993, 131). Al insistir en la verdad de lo relativo, y en los agentes no-humanos involucrados en la producción de la verdad, el constructivismo es en última instancia un realismo, en contraste con el antropocentrismo y el anti-realismo de buena parte de la filosofía posmoderna y, de hecho, kantiana.

46. Kant rechaza, como si se adelantara, el gesto intelectualizante de Hegel que consiste en modificar el fundamento, "desde el obstáculo epistemológico hasta la condición ontológica positiva", de manera que "nuestro conocimiento incompleto de la Cosa se convierte en un aspecto positivo de la Cosa que es en sí incompleto, incoherente" (Žižek, 2006, 41). Para Hegel, Kant fracasa en ver que, al postular límites, afirma al mismo tiempo el poder de la mente, o el Espíritu, como lo que lleva a cabo esta postulación. Pero cuando Kant proclama los límites del pensamiento, está precisamente insistiendo en la exterioridad radical de los objetos respecto de maneras de conocerlos. No está proponiendo un argumento idealista sobre la supuesta auto-contención y perfección de las cosas en sí mismas; en cambio, está sugiriendo que postular incluso las cosas en sí mismas como radicalmente incompletas e inconsistentes ya es argumentar demasiado. Kant, por lo tanto, inhabilita de antemano el tipo de movimiento autocomplaciente y auto-reflexivo realizado por Hegel. La incompletitud de nuestro entendimiento de la Cosa no puede ser postulado como una característica de la Cosa (en) sí misma. Los límites de la cognición no pueden ser conocidos. Al postular límites en un sentido radical, Kant allana el camino (a pesar de sus propensiones cognitivas) hacia un sentido de las relaciones como pre-cognitivas y afectivas. Pero cuando Hegel transforma lo pre- y lo no-cognitivo en una cognición negativa, y en una cognición de lo negativo, no deja espacio para el afecto. La relación de Kant con Hegel amerita una discusión más extensa.

47. Como lo expresa Deleuze, los post-kantianos "reclamaban un concepto que no fuera sólo condicionante en relación a los objetos, sino verdaderamente genético y productor...denunciaban en Kant la supervivencia de armonías milagrosas entre términos que permanecían exteriores" (Deleuze 2000, 76). Deleuze, por supuesto, le da crédito a Nietzsche por ser el pensador que más lejos llevó el programa poskantiano. Whitehead muestra poco interés en Nietzsche, pero de manera similar radicaliza y revisa a Kant.

48. Whitehead elabora esto en la forma de lo que llama "categoría de unidad subjetiva" (1956, 46). De manera más general, todas las categorías de Whitehead son transformaciones "empírico-ideales" de las nociones sintéticas *a priori* de Kant. La cuestión completa sobre la "unidad subjetiva" como condición trascendental, y de cómo Whitehead la transforma de una presuposición necesaria a una obligación categorial (Ibid.) –o lo que quisiera llamar *post-suposición*– merece una discusión más extensa.

49. Es decisivo recordar que, a pesar de estas revisiones críticas de Kant, Whitehead sin embargo mantiene que "el orden [de la subjetividad a la objetividad, o de la objetividad a la subjetividad] tiene poca importancia en comparación con la idea general [de Kant]" (Whitehead 1956, 216).

50. Con frecuencia Kant es percibido, incluso por Whitehead, como alguien que se propuso "salvar" la física newtoniana y la geometría euclidiana al brindarle un fundamento *a priori*. Pero yo concuerdo con Kojin Karatani (2003) en que, de hecho, "lo opuesto es más cercano a la verdad" (63; traducción propia). Como argumenta Karatani, el verdadero propósito detrás de la discusión del tiempo y el espacio en Kant, y de las matemáticas del tiempo y el espacio, era mostrar que se trata de condiciones sintéticas en vez de necesidades analíticas y lógicas, y que por lo tanto necesitan ser construidas; no pueden simplemente ser dadas por supuestas, o presupuestas (Ibid., 55-63).

51. Como Deleuze –basándose explícitamente en la terminología de Simondon– lo expresa, la filosofía tradicional postula "una relación concepto-objeto, de tal modo que el concepto es una forma en acto, pero el objeto una materia tan sólo en potencia. Es un molde, un moldeado." Pero con Kant, gracias a su nuevo tratamiento del tiempo y el espacio, todo cambia: "La relación concepto-objeto subsiste en Kant, pero puenteada por la relación Yo-Mí mismo que constituye *una modulación, y no ya un moldeado*" (Deleuze 1996, 48).

52. Las diferencias incluyen el hecho de que la prehensión no es necesariamente consciente, y en efecto, la mayor parte del tiempo, es totalmente inconsciente; también lo es el hecho de que el "sujeto" no preexiste a su encuentro con el "dato" o el "objeto", sino que sólo es producido en el curso de dicho encuentro. En cualquier encuentro entre entes, "sujeto y objeto son términos relativos" (Whitehead 1961, 186). Whitehead concibe la percepción "clara y distinta" que se privilegia en la epistemología de los siglos diecisiete y dieciocho como apenas un caso especial de prehensión, y no uno típico; generalizar a partir de este caso, como desde Descartes hasta Kant tienden a hacerlo los filósofos, conduce, precisamente, al principio sensualista y a la sobrevaloración del "más elevado de los modos humanos de funcionamiento."

53. Este es el caso incluso cuando los "sujetos" en cuestión son instancias sucesivas de la misma persona o de sí mismos. No siento un dato dado de la misma manera en que lo sentí hace un minuto, pues el recuerdo de mi experiencia inmediatamente anterior se ha agregado a lo que estoy sintiendo ahora. Esto es lo que Whitehead quiere decir cuando afirma que "no hay dos entidades actuales que se originen

de un universo idéntico, aunque la diferencia entre los dos universos consista solamente en algunas entidades actuales, incluidas en uno y no en el otro" (1956, 41-42). La diferencia entre mi universo "entre una y cinco décimas de segundo precedentes" (Whitehead 1961, 191) y mi universo ahora mismo, en el instante presente, es que mi experiencia del primero es una "entidad actual" que ha sido "objetificada" y agregada a los "datos" prehendidos por el segundo.

54. "Inmediatamente" aquí significa en el mismo momento presente irreductible. Por supuesto, James insiste en que un semejante "momento *presente* del tiempo", o lo que prefiere llamar el "especiosos presente", nunca es literalmente instantáneo, sino que siempre posee un cierto espesor de *duración* (James 1989, 487)

55. Para ser más precisos, Whitehead distingue entre "prehensiones físicas", en las que un ente actual siente o interactúa con otros entes actuales, y "prehensiones conceptuales", en las que un ente actual siente o interactúa con "objetos eternos" (potencialidades, incluyendo cualidades y conceptos). Y la mayoría de las prehensiones son "híbridos" de estos dos tipos. Pero en cada caso, una prehensión es un proceso a través del cual un ente actual *siente* algo.

    También hay "prehensiones negativas", en las que un ente actual *excluye* otros entes (u objetos eternos) del sentir, o de tales interacciones. Pero Whitehead afirma que éstas "pueden tratarse en su subordinación a las prehensiones positivas" (1956, 301).

56. Para esta explicación del tiempo como "transición", me baso ampliamente en la discusión de Keith Robinson (2006, 74-77).

    En cuanto a la idea de que la repetición produce novedad, o diferencia, me estoy basando evidentemente en Gilles Deleuze; la repetición como diferencia es un motivo central de su pensamiento. Sin embargo, el sentido deleuziano de la repetición como afirmación de diferencias se desarrolla mayormente a través de su análisis del eterno retorno de Nietzsche, y parece deberle poco a Whitehead.

57. Este último desarrollo es algo que Bergson no aceptaría, pues insiste en el tiempo como la forma de la intuición interna, y sobre la prioridad absoluta de tal tiempo sobre el espacio. El paralelo que traza Whitehead entre temporalización y espacialización deriva de su tentativa de llegar a términos, de manera más adecuada que Bergson, con la relatividad de Einstein, y con la consecuente unidad conceptual del espacio-tiempo. Aunque Whitehead afirma que su propia idea del sentir "tiene...cierta afinidad con el uso del término 'intuición' por Bergson" (1956, 69), objeta que la noción de intuición de Bergson es incompleta, pues "parece prescindir de [la] forma subjetiva de la emoción y el designio" (56).

58. Es también en esta instancia que, con los términos de Massumi (2002), el "afecto" impersonal ha sido capturado y contenido como "emoción" personal y psicológica.

    Toda la cuestión acerca de la teoría del espacio y del tiempo en Whitehead requiere una exposición más extensa y cuidadosa de la que soy capaz de ofrecer aquí. En el actual contexto, sólo deseo enfatizar cómo Whitehead, al igual que Bergson, es el heredero de lo que Deleuze llama "la gran revolución kantiana: el movimiento se subordina al tiempo. El tiempo ya no ser refiere al movimiento que mide, sino el movimiento al tiempo que lo condiciona" (Deleuze 1996, 45). Como resultado de ello, "ya no se trata de definir el tiempo por medio de la sucesión, ni el espacio por medio de la simultaneidad" (46). Por el contrario, la sucesión y la coexistencia sólo pueden ser entendidas como efectos de los procesos creativos más fundamentales de la temporalización y la espacialización. Bajo el paraguas de la nueva conceptualización de Kant, "el tiempo es la relación formal según la cual

la mente se afecta a sí misma, o la manera según la cual estamos interiormente afectados por nosotros mismos" (49). Así es cómo la Estética Trascendental provee la base para la doctrina de los sentires de Whitehead. Cuando Whitehead atribuye la temporalización y la espacialización a un movimiento anterior del "sentir", está expandiendo, y radicalizando, el argumento de Kant acerca de que la intuición sensible es no- o pre-cognitiva.

59. En este sentido, "la receptividad de la intuición sensible" incluye no sólo las prehensiones físicas, o las prehensiones de los entes actuales (datos sensibles), sino también lo que Whitehead llama "prehensiones conceptuales", o prehensiones de los "objetos eternos" (conceptos y meras potencialidades; ver Whitehead 1956, 41). En todo acto de sensación, percepción, o prehensión, "en cierto sentido un existente actual se repite en otro existente actual, de suerte que en el análisis del último puede descubrirse un componente 'determinado para' el primer existente" (194). Esto vuelve la Lógica Trascendental de Kant superflua; todo lo que Kant espera que ésta logre ya ha sido realizado sobre la base de las operaciones de la Analítica Trascendental.

60. La negación (el rechazo de los datos) tiene su lugar dentro de las muchas formas de un sentir suplementario. Whitehead le da incluso a la negación un lugar especialmente importante, argumentando que "el caso general de la percepción consciente es la percepción negativa", que de manera más general, "la consciencia es el sentir de la negación", y que es a través de la negación que la consciencia "por último llega a la cumbre de la imaginación libre" (1956, 223). De este modo, Whitehead reconoce y admite el papel de la negatividad hegeliana. Sin embargo, la negación sigue siendo un tipo de sentir aunque poco común y enrarecido. Para Whitehead, la tradición hegeliana incurre en la sobreestimación y la "exageración", el vicio de toda filosofía (23) cuando coloca la negación en el corazón del ser y trata la lógica de la negación como un principio cognitivo, en vez de atender sus raíces y fuerza emocional.

61. Es importante señalar, una vez más, que esto significa no una relatividad de la verdad, sino, por el contrario, la verdad de lo relativo. El pragmatismo de James y Whitehead no es un relativismo descuidado, sino más bien un argumento acerca del *carácter situado* de la verdad. Una verdad que no es "importante", o no fuertemente sentida, no dejar por ello de ser verdad; y una proposición falsa no se vuelve verdadera simplemente en virtud de estar investida de sentires intensos o grandes atractivos estéticos. Una verdad sin importancia es sólo eso: no tiene importancia. Pero bien puede *volverse* importante, si está investida de sentir. Y cuando una falsa proposición opera con efectividad como un "señuelo", de manera que está investida de grandes sentires, una consecuencia puede ser la excitación de un "apetito" que trabaja para cambiar el mundo con la finalidad de *hacer* que la proposición sea verdadera. Esta es la base misma del cambio y el avance creativo: "la realización de lo que es y puede ser." (Whitehead 1956, 54).

62. En otra parte, Deleuze afirma lo mismo de manera ligeramente diferente. La estética se "escinde entonces en dos campos irreductibles: el de la teoría de lo sensible, que no conserva de lo real más que su conformidad con la experiencia posible, y el de la teoría de lo bello, que recoge la realidad de lo real en tanto se refleja en otra parte. Todo cambia cuando determinamos condiciones de la experiencia real, que no son más amplias que lo condicionado, y que difieren en naturaleza de las categorías: ambos sentidos de lo estético se confunden, hasta el punto que el ser de lo sensible se refleja en la obra de arte, al mismo tiempo que la obra de arte aparece como experimentación" (Deleuze 2002, 117). Aquí, el énfasis está puesto menos en las prácticas del arte modernista que en la forma más general en que el

constructivismo filosófico -en particular el pensamiento poskantiano de Nietzsche y de Bergson- convierte las condiciones de posibilidad de Kant en condiciones generativas de actualización.

63. Whitehead utiliza "satisfacción" como un término técnico. Lo define como la "unidad final" de toda ocasión actual o experiencia, "la culminación de la concrescencia en una realidad completamente determinada" (1956, 289). "Satisfacción" evidentemente no significa que una experiencia haya sido feliz, o favorable, o no frustrante, sino que el proceso de experimentación ha terminado, y ahora sólo subsiste como un "hecho irreductible" o un "dato" para ser prehendido a su manera por otras experiencias. En el contexto presente, la cuestión crucial es que el mismo movimiento que transforma un encuentro afectivo en un estado de hechos objetivamente reconocible, simultáneamente se ofrece, dicho estado de hechos, como un objeto de contemplación estética.

64. Whitehead observa con desprecio que, en filosofía desde el siglo dieciocho, "[l] a cuestión ¿qué conocemos? se ha transformado en el problema de ¿qué podemos conocer? Y éste se ha resuelto dogmáticamente mediante la presuposición de que todo conocimiento parte de la conciencia de los esquemas espacio-temporales de aquella percepción" (1944, 91). Esto es evidentemente una crítica directa a Kant y a casi toda la filosofía poskantiana. Whitehead lamenta la manera en que Kant modifica el enfoque de la filosofía llevándolo de cuestiones ontológicas a epistemológicas. Pero su más grande objeción es respecto de lo que percibe como la forma "dogmática" en que Kant resuelve la pregunta acerca de lo que podemos conocer, al retener de sus predecesores la restricción de la experiencia al ámbito de la "inmediatez representacional".

    Quisiera sugerir, no obstante, que el cambio epocal de enfoque de Kant –del "hacer" al "poder"– *también* debería ser interpretado como un gesto amplificador y posibilitador. Puesto que no se anticipa a lo empírico, sino que lo encuentra a mitad de camino, abre un espacio para la potencialidad, y por lo tanto para un futuro abierto a lo Bergson, uno que no está predeterminado por el pasado. Preguntar "¿cómo es posible?" significa enfocarse en la *forma* en vez de la *esencia*. Kant implícitamente hace lo que Leibniz antes que él, y Whitehead, luego de él, hace explícitamente: inventa un *manierismo* en filosofía, una forma de pensar "que se opone al esencialismo, unas veces de Aristóteles y otras de Descartes" (Deleuze 1989, 73). Tanto Whitehead como Deleuze pueden ser vistos como herederos del proyecto manierista de Leibniz, en un mundo en el que la crítica kantiana ha rechazado lo que Whitehead llama el "audaz embuste" de la teodicea de Leibniz (Whitehead 1956, 77).

65. Lo que *cuenta*, lo que hace la diferencia, es lo importante aquí. "Nuestro goce de la realidad es la realización de un valor, bueno o malo. Es una experiencia de valor. Su expresión básica es: ¡cuidado, aquí hay algo que importa! Sí — ésta es la mejor frase—, la vislumbre primaria que la conciencia revela: algo que importa." (Whitehead 1944, 135). Esto puede compararse con la famosa definición de la *información* de Gregory Bateson: "una diferencia que hace una diferencia" (2000, 192).

66. Nietzsche, en su capítulo "Como el 'mundo verdadero' al fin devino en fábula. Historia de un error" de *El crepúsculo de los ídolos* (2002, 20), distingue entre el momento "Königsbergiano" (kantiano) del "mundo verdadero, inalcanzable, indemostrable, imprometible, pero ya en tanto que concebido, un consuelo, un deber, un imperativo" y el subsecuente "Canto de gallo del positivismo" en el que, como "el mundo verdadero" es "incognoscible" ya es "-una idea que ya no sirve para nada, ni siquiera obliga-". Yo opto en cambio por combinar estos momentos,

porque eso nos ayuda a mostrar cómo Nietzsche, Whitehead y Deleuze se basan en Kant en mayor medida de lo que están dispuestos a reconocer, porque -como discutiré más abajo- la teoría de la moral de Kant, con su sentido de la "obligación", y con su explicación de la doble causalidad, tiene más fuerza (incluso en términos nietzscheanos) de lo que Nietzsche está dispuesto a reconocer.

67. La revolución copernicana" de Kant a menudo es interpretada como una afirmación de lo que Quentin Meillassoux llama "correlacionismo": la teoría que "afirma la indisoluble primacía de la relación entre el pensamiento y su correlato sobre la hipóstasis metafísica o reificación representacional de cualquiera de los términos de la relación" (Brassier 2007, 18; traducción propia). El pensamiento de Kant sería por lo tanto antropocéntrico; nos dejaría con lo que Graham Harman llama "una solitaria y única grieta entre la gente y todo lo demás". Incluso "la distinción entre fenómeno y noúmeno" es, entonces, "algo soportado sólo por los humanos" (Harman 2007, 172; traducción propia). Meillassoux, Brassier y Harman nos impulsan a rechazar "this equation of being and thought," which "leaves us stranded in a human–world coupling" that is sterile and untenable (Harman 2007, 173).

La cuestión no es poner en duda esta interpretación lo suficientemente evidente de Kant. Deseo sugerir apenas que también existen otras direcciones, otras potencialidades, en las *Críticas* de Kant. El énfasis de Kant en las condiciones, en lugar de las esencias, puede ser apartado de su antropomorfismo y su "exceso de subjetividad". De hecho, esto es precisamente lo que hace Whitehead. Mientras que Husserl y otros fenomenólogos continúan dando por sentado el correlacionismo (Brassier 2007, 19; Harman 2007, 173), Whitehead rechaza el correlacionismo y el antropocentrismo precisamente al extender los análisis de Kant acerca de las condiciones de posibilidad, y de la función generativa del tiempo a todos los entes del universo, en vez de confinarlos al dominio privilegiado de los seres humanos o de las mentes racionales.

Podríamos decir mucho de lo mismo en el caso de Bergson. Como lo expresa Deleuze, mientras que Husserl busca superar la "dualidad...de la conciencia y la cosa" afirmando que "toda conciencia es conciencia de algo" –un movimiento que deja intacto al correlacionismo– Bergson, de manera más radical afirma que "toda conciencia es algo" –colocando, así, el pensamiento, enteramente, dentro del mundo fenoménico, o de lo que William James llamaba, la única corriente de experiencia y, entonces, evitando de una sola vez, el dualismo correlacionista (Deleuze 1984a, 87-88).

68. No es mi intención mezclar el "yo" de la segunda *Crítica,* el principio trascendental de la síntesis temporal, con el "yo" de la segunda *Crítica*, el yo nouménico o racional, el sujeto legislante. Estos son, por supuesto, distintos tipos de entes. En cambio, quisiera remarcar un *paralelismo estructural* entre las dos críticas, en la manera en que ambas postulan un sujeto escindido en sus funciones activa (productiva, condicionante) y pasiva (receptiva, condicionada), aún cuando no se trata del "mismo" sujeto.

69. La asociación que hace Kant entre el "libre albedrío" y la heteronimia de la voluntad que ha sido determinada extrínsecamente, y en oposición a un acto de libertad, necesita ser especialmente recordada en la actualidad, dada la presente hegemonía de la economía neoliberal y la ciencia política de la "elección racional". Para estos abordajes, todo es, y debe ser, determinado por individuos que realizan sus elecciones entre diversas posibilidades en un mundo de recursos escasos o limitados. Desde una perspectiva kantiana, este tipo de "elección" guiada por el mercado es absolutamente incompatible con una noción genuina de libertad o

autonomía. Para expresarlo de manera un poco cruda, pero no por ello errónea, se puede tener consumismo y "libre mercado", o se puede tener democracia y autodeterminación, pero no ambas.

70. En química y física, la "metaestabilidad" se refiere a un estado físico apenas estable. Una mínima perturbación será suficiente para desestabilizarlo. Por ejemplo, una solución sobresaturada es metaestable. En ausencia de interferencias, puede persistir indefinidamente; pero cualquier perturbación hará que la substancia disuelta se precipite hacia afuera de la solución. En términos más generales, un estado metaestable es un estado de tensión, o de "contradicción", lleno de energía potencial acumulada que, con el incentivo correcto, será descargada causando una transformación. Para Simondon, es así como el proceso de individuación se desarrolla: la liberación de energía potencial, en estado metaestable "preindividual", conduce a un proceso de emergencia, en la medida en que la antigua substancia preindividual es dividida en un ente individual más o menos estructurado, por un lado, y en el medio que lo sostiene, del cual emerge, y a partir del cual se diferencia, por otro. Pero este proceso nunca se completa de una vez por todas. Cada individuo es metaestable, en lugar de completamente estable, lo cual implica que contiene energía potencial no descargada, una cierta reserva de preindividualidad, que está disponible para nuevas transformaciones.

Para un tratamiento más acabado de la teoría de la individuación de Simondon, y su relación tanto con los impasses del argumento trascendental de Kant como con lo que llamo la corrección o conversión de Kant que hace Deleuze, ver la magnífica discusión de Alberto Toscano en su libro, *The Teater of Production* (2006). Toscano también encuentra un lugar significativo para Whitehead en el curso de trazar la genealogía que va de las dificultades kantianas con el fenómeno de los organismos vivientes y los sistemas auto-organizados hasta la ontología de la diferencia de Deleuze. Sin embargo, pienso que Toscano descarta demasiado rápido la "teleología" presente en la noción de "aspiración subjetiva" de Whitehead, así como el "formalismo platónico" de su teoría de los objetos eternos (68-77), además de su invocación a Dios (81-83). Mi propia explicación de los objetos eternos en el capítulo 2, de la decisión y la doble causalidad en el capítulo actual, y de Dios en el capítulo 5, buscan mostrar que todos estos elementos de la ontología de Whitehead permanecen vitales y útiles, en vez de ser una regresión a una metafísica pasada de moda, como Toscano lo interpreta.

71. Kant, por supuesto, escribía mucho antes que Darwin. Con frecuencia se argumenta que los descubrimientos de Darwin acerca de la base natural de esa complejidad organizada que es la vida –algo que Kant consideraba imposible en principio (Kant 2003, 381–283)– obvia por completo los argumentos de la "Crítica del juicio teleológico." Sin embargo, la dicotomía que Kant describe sigue existiendo en la biología contemporánea, a pesar de que su lugar ha sido desplazado. Los biólogos evolucionistas de hoy en día sólo son capaces de explicar un organismo *como si* sus rasgos (sus ojos, sus comportamientos reproductivos, lo que sea) tuviesen un propósito, a pesar de que *saben* que dicho propósito nunca fue deseado por agencia alguna, sino que emergió a través de los mecanismos de la selección natural. Kant sigue estando en lo cierto al afirmar que los biólogos deben aceptar "la máxima, a saber: que en una criatura semejante nada es *gratuito*... De hecho, esos estudiosos no pueden renunciar a ese principio teleológico, al igual que no pueden renunciar al principio físico universal" (355). Los adaptacionistas radicales insisten especialmente en que no hay rasgos de un organismo que sean gratuitos; sus oponentes (por ejemplo, Gould, Goodwin o Kauffman) apelan a la teleología a través de su interés por las propiedades emergentes.

72. En sentido estricto, Deleuze distingue la doble causalidad de los estoicos de la doble causalidad de tipo kantiano que estoy describiendo. Porque, con los estoicos (y de otro modo con los epicúreos) "se comienza por disociar la relación causal, en lugar de distinguir tipos de causalidad como lo hacía Aristóteles o como hará Kant" (Deleuze 2005, 33). Estoy abogando, sin embargo, por una lectura más generosa de Kant –una que esté justificada por el patrón general de los préstamos, y críticas, que Deleuze hace de Kant. Por un lado, la adaptación de los estoicos que hace Deleuze sólo puede ser comprendida en términos de su esquema poskantiano; por otro, la distinción propia de Kant entre causalidad eficiente y final no es una mera cuestión de categorización, sino que involucra una antinomia: la coexistencia de dos lógicas totalmente diferentes e irreconciliables. Porque, como el propio Deleuze lo expresa, "Esta oposición entre la lógica formal simple y la lógica trascendental atraviesa toda la teoría del sentido" (2005, 128).

73. O más precisamente, selecciona no entre los datos mismos, los cuales son meramente dados y "no puede[n] eludirse" (Whitehead 1956, 72), sino entre los "objetos eternos" implícitos en dichos datos. En virtud de "una selección de objetos eternos pertinentes...lo que es un dato desde fuera, se transforma en su completa determinación como hecho interior" (213). El principio de esta selección es la necesidad de compatibilidad entre las formas seleccionadas, como lo requieren las Categorías de Unidad Subjetiva y de Armonía Subjetiva. Esto significa que el criterio de selección de Whitehead es, como el de Kant, uno enteramente *formal*. El imperativo categórico de la segunda *Crítica* tiene que ver, no con el contenido de una acción, sino tan sólo con la cuestión sobre si la acción puede ser generalizada en la forma de una ley universal. De manera similar, en la tercera *Crítica*, el juicio estético no depende de los sentires actuales que despiertan cualquier objeto, sino tan sólo de la posibilidad formal de comunicabilidad universal de dichos sentires. El requisito de Whitehead para la compatibilidad o armonía es, de manera similar, una condición puramente formal, sin ningún contenido particular predeterminado.

74. Pienso que Whitehead ya apunta aquí hacia una lógica de la singularidad y la universalidad, como la que elabora más explícitamente Deleuze. Para Deleuze, las singularidades son no-categoriales: no pueden ser categorizadas en términos más amplios que sí mismas. Es decir, no pueden ser incluidas en una jerarquía de especies y géneros, de lo particular y lo general; del mismo modo en que no pueden ser derivadas como instancias de una estructura más amplia, más abarcativa y más predeterminante. En su carácter único, las singularidades son también universales. Lo singularidad toca directamente lo universal sin la mediación de términos intervinientes. El carácter extremadamente concreto de una singularidad es a su vez la marca de abstracción extrema. Este esto [*thisness*], o lo que Deleuze y Guattari llaman una *haecceidad* (1988, 264 ff.), de un acontecimiento es "universalizada" en sí, como lo es en todos sus detalles, en lugar de estar subordinada a una categoría más general y vaga.

Un ejemplo podría servirnos aquí. Cuando Proust –un autor de extrema importancia para Deleuze– escribe acerca de los celos en su gran novela, está siendo a la vez universal y singular. Universal, porque no está simplemente describiendo los sentimientos del narrador por Albertine. Los análisis del libro se extienden mucho más allá de la psicología de un personaje particular en una situación particular. Trazan conexiones que reflexionan sobre otros personajes y situaciones de la novela, y también sobre las experiencias del lector por fuera del texto. La novela describe, representa o crea un retrato abstracto y universal de los celos: lo que estoy tentado en llamar la forma trascendental de esta emoción. Al mismo tiempo, la descripción de Proust continúa siendo sumamente contingente y limitada:

es decir, singular. Está inserta en una gruesa constelación de detalles concretos y texturas, que remiten a las particularidades de los personajes del libro, a sus géneros y clases sociales y momentos históricos en Francia, y a todos los demás aspectos de su entorno social. Es este sentido de inserción concreta lo que más diferencia a los textos de Proust de un ensayo de psicología. En resumen, Proust universaliza su descripción de los celos del narrador por Albertine al abstraerlos de lo meramente anecdótico. Pero lo que universaliza de este modo se mantiene totalmente singular y concreto. No generaliza excluyendo detalles y anomalías; en cambio, es su examen exhaustivo de todas las anomalías y pequeñeces de la situación lo que hace que la universalización sea posible. Proust se sumerge en las más hondas profundidades de los celos, con más razón porque los examina por y desde sí mismos, en sus circunstancias especiales, en lugar de colocarlos en relación con otras emociones, o clasificarlos como una instancia de una clase más amplia de comportamiento o sentimiento. Proust universaliza lo singular, y al mismo tiempo rechaza todo tipo de generalización.

Whitehead nunca ofrece una teoría explícita de lo singular como lo hace Deleuze. Pero pienso que una lógica similar opera en su discusión de la decisión tomada por cada ocasión actual. Esta decisión siempre es singular, puesto que es única en cada ente que la toma y eso determina, de manera recíproca, lo que cada ente es por el hecho de haberla tomado. No hay principios generales o reglas que puedan guiar esta decisión, o circunscribirla. Y sin embargo, la decisión singular es también universal, puesto que se ve afectada por todo lo que la precede y, a su vez, afecta todo lo que la precede. Toda concrescencia es una "unidad conjuntiva" que agrupa los "'muchos' disyuntivos" (Whitehead 1956, 40). Es una determinación del universo entero, el cual reduce su potencialidad y multiplicidad a la actualidad de un "hecho irreductible". Esta actualidad nunca existió antes: es una novedad absoluta. Como tal, vuelve a ser "una" en vez de "muchas": "es una entidad nueva disyuntivamente entre las varias entidades que sintetiza" (40). Es por ello que Whitehead puede describir la decisión, o causa final, de un ente, a la vez como la actividad única –"carácter absoluto del propio goce" (1944, 171)– de esa misma entidad, y como la reacción última de la unidad auto-creadora del universo como un todo.

75. Si bien, acabo de decir que una explicación en términos de causalidad final es necesaria "para los propósitos de nuestro entendimiento", esto no debería ser interpretado simplemente como el resultado contingente de nuestra ignorancia empírica o incertitud. La dificultad es ontológica, no epistemológica. No sólo es cuestión de que nuestros poderes particulares de observación son limitados y que la cantidad de información que poseemos es finita. Porque cada observador posible estará en la misma situación. No puede haber un Dios al estilo Pierre-Simon Laplace, o una supercomputadora, que conoce todo y que puede rastrear todas las líneas de causalidad eficiente para todas las partículas del universo. Una posición tal de omnipotencia simplemente no es posible. En términos whiteheadianos, postular una posición tal equivale a violar tanto el "principio ontológico" (que todo lo que es actual debe venir de algún lugar) como el "principio subjetivista reformado" (que todo lo que es actual debe ser revelado en la experiencia de algún sujeto actual). Ni siquiera el ente actual que Whitehead llama "Dios" es omnipotente. Él también está sujeto a estas restricciones, y no puede trascenderlas.

76. Es importante tener en cuenta que Whitehead utiliza "apetición" como un término técnico. Nos advierte acerca de "los peligros que acechan a los términos técnicos" al tratarlos según sus sentidos vulgares en el lenguaje ordinario. En el caso de "apetición", esto puede conducir a una antropomorfización inadecuada de un proceso que aplica para todos los entes. Además, dicho término, potencialmente

"sugiere una noción degradante de esta actividad básica en sus operaciones más intensas." Los términos que son sinónimos en un sentido técnico poseen diferentes registros de connotación en el discurso ordinario. Esto significa que debemos tener especial cuidado y atención cuando utilizamos algunos de ellos" (Whitehead 1956, 56).

77. La lectura que implícitamente Whitehead hace de Darwin y que aquí propongo puede ser comparada con la crítica explícita que Nietzsche hace de Darwin. Bajo el subtítulo *Anti-Darwin*, Nietzsche escribe: "Por lo que se refiere a la famosa <<lucha por la vida>>, me parece que de momento se ha enunciado más que demostrado. Existe pero como excepción. El aspecto total de la vida no es la situación precaria, la situación de hambre, sino más bien la riqueza, la abundancia, incluso el malgastar absurdo, —ahí donde se lucha, se lucha por el *poder*… No hay que confundir a Malthus con la naturaleza." (Nietzsche 2002, 101).

    Whitehead concuerda con Nietzsche en aseverar que la supervivencia (o mera auto-preservación) es secundaria en relación con el "poder" –aunque el término que utiliza Whitehead es "auto-creación" (Whitehead 1956, 45). Se trata sin duda de una faceta muy importante de lo que Nietzsche entiende por "poder". Hay que observar que Whitehead define explícitamente "poder" como una cuestión relativa a "cómo cada entidad actual contribuye al dato *del cual* surgen sus sucesores y *con el cual* tienen que concordar" (89). Esta definición proviene de Locke, en vez de Nietzsche; pero considero que es sumamente compatible con el sentido spinoziano-nietzscheano del "poder" como capacidad de afectar y ser afectado.

    Whitehead sostiene que la lucha o la competencia en general (ya sea por poder o por mera supervivencia) es secundaria en relación con las cuestiones estéticas relativas a la generosidad, la opulencia y la prodigalidad, o lo que llama "evocación de intensidades" (151). Una vez más, esto sin duda concuerda con la posición de Nietzsche, quien únicamente dice que el poder es más importante que la mera supervivencia "ahí donde se lucha"; en general, la exuberancia y la prodigalidad son más importantes.

    Ni Whitehead ni Nietzsche niegan la "eficacia causal" de la selección natural; pero ambos argumentan en favor de una intensidad de vida suplementaria y auto-determinante que emerge en el curso mismo de la selección. Tanto Nietzsche como Whitehead se inclinan hacia el fenómeno de "exuberancia biológica" (Bagemihl 1999), que involucra la producción continuada y la proliferación de rasgos y variaciones que no necesariamente se ven favorecidos por, o son explicables en términos de, la selección natural.

78. Whitehead afirma que "la creatividad carece de carácter propio...No puede caracterizarse porque todos los caracteres son más especiales que ella." La creatividad "se encuentra siempre bajo condiciones, y se describe como condicionada"; pero no posee intrínsecamente ninguna de estas condiciones (1956, 54). De esta manera, la creatividad es neutral, y enteramente formal, al igual que el imperativo categórico de Kant. Whitehead también equipara la creatividad con la "apetición" (54-55); de este modo, también, se alinea con la determinación kantiana del imperativo categórico como la forma más elevada de la facultad del deseo.

79. Para los fines de este capítulo, he ignorado deliberadamente la extensa literatura sobre "teología de procesos". En cambio, abordaré la noción de Dios en Whitehead desde una obstinada perspectiva no-teológica. Es decir, busco situar a Whitehead en relación con la crítica radical de la trascendencia que atraviesa a Spinoza, Nietzsche y Deleuze: una crítica que es también, en cierto modo, buena parte de lo que está en juego en el argumento trascendental kantiano y en el "empirismo radical" de William James. Desde esta óptica, parece tentador sumarse

a los esfuerzos de Donald Sherburne a fin de extirpar enteramente a Dios desde una visión whiteheadiana, lo cual es mucho mejor que afirmar un “naturalismo neo-whiteheadiano” (Sherburne 1986, 83). Pero creo que Dios está demasiado presente a lo largo de *Proceso y Realidad* para que esta opción sea viable. Lo que busco, en cambio, es desarrollar una comprensión no-religiosa, o ateológica, de lo que Whitehead entiende por Dios.

80. Eximir las enseñanzas éticas de Jesús de lo que, por otro lado, sería un rechazo absoluto de la cristiandad es un abordaje frecuente del pensamiento anti-religioso moderno. Incluso Nietzsche por momentos adopta esta esta posición. Whitehead muestra poco interés por Nietzsche; de hecho, confiesa en una conversación que nunca leyó *El Anticristo* (Price 2001, 131). Sin embargo, Whitehead, como Nietzsche, culpa por todo lo negativo de la cristiandad histórica a San Pablo. Whitehead describe a San Pablo como un hombre que “hizo más que cualquier otro por distorsionar y subvertir las enseñanzas de Jesús” (303; traducción propia); y afirma que su “idea de Dios...es la idea del demonio” (186; traducción propia). En sus trabajos publicados, prefiere abiertamente a San Juan antes que a San Pablo (Whitehead 1996, 76). Es importante tener todo esto en mente porque actualmente pensadores como Badiou (1999) y Žižek (2005) citan a San Pablo como una figura revolucionaria ejemplar. Whitehead evidentemente rechaza el universalismo anti-pluralista explícito que Badiou y Žižek abogan y atribuyen a San Pablo.

81. Whitehead no menciona explícitamente el tercer argumento de Kant, el psicológico, ni el argumento de que una “*experiencia determinada*” (Kant 2000, 517) puede proveer la prueba de la existencia de Dios. Este tipo de argumento es más comúnmente conocido como *teología natural*, o el *argumento del diseño*. Sostiene que la “variedad, orden, proporción y belleza,” del mundo empírico son tales que apuntan a, y de hecho necesitan, la experiencia de un Creador o Diseñador (518). Kant rechaza este argumento por su “incapacidad de adecuarse a una experiencia” que esté a la altura de un Ser trascendente. El argumento de Kant, sobre la indeterminación del argumento del diseño, es una formalización de la demostración de Hume, en *Dialogos sobre la religión natural* (2012a): si no limitamos la intromisión del mundo empírico, entonces casi cualquier concepción trascendente, no importa cuán bizarra, podría ser igualmente inferida de nuestras observaciones del mundo empírico. Whitehead se coloca explícitamente en esta línea de argumentación, afirma que su propia especulación sobre la naturaleza de Dios “es sólo un intento *de* añadir otro interlocutor a una obra maestra de Hume: los *Dialogues Concerning Natural Religión* (Whitehead 1956, 361).

Además, Whitehead implícitamente suscribe el rechazo kantiano de la prueba fisioteológica en la manera misma en que estructura su propio argumento. En su discusión de *Religion in the Making* (1996), Whitehead procede del “hecho” de la “experiencia religiosa” de la humanidad (86; traducción propia); se preocupa por la base social, psicológica y afectiva de la religión, en lugar de su posible verdad objetiva. Desde esta perspectiva, el argumento del diseño es en sí mismo una respuesta emocional. Emerge, como lo hace la propia religión, de nuestro sentido del asombro ante el universo y del antiguo hábito de la humanidad de “estimular artificialmente las emociones” a través del ritual (22; traducción propia). Pero las emociones que son a la vez la causa y el efecto de las prácticas religiosas no pueden ellas mismas contar como prueba de ninguna concepción de Dios. Si acaso, “la autoridad [de la religión] corre peligro debido a la intensidad de las emociones que genera. Tales emociones son la prueba de una experiencia vívida; pero son una pobre garantía para su interpretación correcta” (83; traducción propia).

82. Según Lewis Ford, el capítulo 11 de este libro, con su discusión sobre Dios, es una adición tardía al manuscrito (Ford 1984, 96-125). Supuestamente, Whitehead no había especulado acerca de Dios, ni siquiera postulado su existencia como hipótesis, con anterioridad a sus revisiones finales del manuscrito 1925. En lo que sigue, me ocuparé del papel que juega la noción de Dios en el "sistema teórico" general de Whitehead, y no de la génesis y desarrollo de esta noción. Sin embargo, Ford suministra un conocimiento de trasfondo esencial para cualquier comprensión de las construcciones de Whitehead.

83. DeLanda sigue a Deleuze al insistir en que, aunque un ente siempre se encuentra involucrado en relaciones con otros entes, "una relación puede cambiar sin que cambien los términos" (De Landa 2006, 11, citando a Deleuze y Parnet 1980, 65). Un ente nunca es definido completamente por sus relaciones; porque siempre es posible separar a un ente de un conjunto específico de relaciones e insertarlo en otro conjunto con entes diferentes. Todo ente posee ciertas "propiedades" que no se definen por el conjunto de relaciones en el que se encuentra involucrado en un momento determinado; el ente puede adoptar estas propiedades y trasladarlas consigo cuando se desplaza de un contexto (o de un conjunto de relaciones) a otro. Al mismo tiempo, un ente nunca está desprovisto de (algún tipo) relación: el mundo es un plenum, de hecho, está desbordado, y el aislamiento solipsista o atomístico es imposible.

Expresado de otro modo, ningún ente puede estar completamente aislado, porque siempre está involucrado en múltiples relaciones de uno u otro tipo, y estas relaciones *afectan* al ente, hacen que cambie. Pero esto no quiere decir que el ente está *determinado* por estas relaciones. Porque el ente posee una existencia separada de estas relaciones particulares, y separada de otros "términos" de la relación, precisamente en la medida en que es algo capaz de afectar y ser afectado por otros entes. El ente es una función no sólo de sus relaciones presente, sino de una historia total de relaciones en la que ha afectado otros entes y ha sido afectado por ellos.

DeLanda por lo tanto distingue entre las *propiedades* de un ente (que son lo que el ente traslada consigo a otro contexto) y las *capacidades* del mismo ente (su potencial de afectar, y ser afectado por, otros entes). "Estas capacidades dependen de las propiedades de un componente, pero no pueden ser reducidas a dichas propiedades ya que mantienen referencia a las propiedades de otras entidades actuantes" (DeLanda 2006, 11; traducción propia). Las capacidades de un ente son tan reales como sus propiedades; pero no podemos deducir las capacidades de las propiedades; como tampoco podemos conocer (por completo) lo que son estas capacidades, más allá de la manera en que se ejecutan en interacciones particulares con otros entes particulares.

La noción de coherencia en Whitehead es ampliamente consistente con la explicación de DeLanda acerca de las relaciones de exterioridad. La diferencia es que DeLanda no brinda una explicación de los procesos, o de cómo la transición de un conjunto de relaciones a otro ocurre realmente. Su ontología es excesiva e innecesariamente estática. Whitehead evita esta problema porque identifica los entes con los procesos, los cuales devienen y perecen. Los entes de DeLanda corresponden, no a los "entes actuales" de Whitehead, sino a lo que Whitehead llama sociedades. Las sociedades son agregados de entes actuales; estos agregados poseen extensión espacial y duración temporal, lo que les permite afectar y ser afectados por otras sociedades. Lo que DeLanda llama las "propiedades" innatas de un ente (como algo distinto de sus capacidades) sería definido por Whitehead, en cambio, como el agregado de las "decisiones" libres (no predeterminadas) tomadas por todos los entes actuales que constituyen la sociedad en cuestión.

84. Una síntesis, por lo tanto, no es lo mismo que el *conatus* spinoziano, o la tendencia a persistir en el ser. Deleuze y Guattari nos advierten que una síntesis, o un proceso de producción, "no hay que tomarlo por una finalidad, un fin, ni hay que confundirlo con su propia continuación hasta el infinito."(1985, 14). Se orienta hacia el devenir en lugar de la continuación.

En términos más generales, hay una tensión más sutil y nunca explorada por completo en el trabajo de Deleuze (con y sin Guattari) entre dos maneras –íntimamente relacionadas, sin embargo, distintas– de concebir el proceso de auto-creación. Por un lado, está el *conatus* de Spinoza, mejor definido como una "tendencia a mantener y abrir al máximo la capacidad para ser afectado" (Deleuze 2006, 121, citando a Spinoza Ética IV, 38). *Conatus* se acerca al concepto de autopoiesis de Varela, el proceso por el cual un sistema relacional se mantiene a lo largo de interacciones dinámicas con su medio, recreando los procesos mismos que lo producen. Por otro lado, está la noción de individuación de Simondon, el proceso por el cual un ente se reconstituye continuamente al actualizar los potenciales que preexisten en un ambiente metaestable. La individuación tiene fuertes afinidades con la concrescencia en Whitehead, la manera en que un ente se constituye como algo radicalmente nuevo, al seleccionar entre, y recombinar, aspectos de otros entes ya existentes. Estos cuatro términos (*conatus*, autopoiesis, individuación, concrescencia) implican un cierto tipo de auto-creación en que las virtualidades se actualizan. Pero en el caso de *conatus* y autopoiesis, el énfasis está puesto en una continuidad que es creada y preservada en y a través de cambios continuos e interacciones con el entorno, mientras que en individuación y concrescencia, el énfasis está puesto en la producción de novedad, en la continua redefinición del ente, o en su devenir otro de lo que es.

85. Es precisamente que, apoyándose en esta idea, Ernest Bloch (1986, 201) critica a Bergson, el predecesor común de Whitehead y Deleuze. Bloch nos advierte que la novedad incesante puede ella misma devenir repetitiva y estática. La innovación incesante, sin consecuencias reales, simplemente resultan en aburrimiento: el pasaje continuo de las "modas insensiblemente cambiantes", la "ridigez de una sorpresa que siempre es la misma". Un "constantemente requerido cambio de dirección, requerido por su propio bien", termina por conducirnos a ningún lugar en particular, sino a través del interminable "zig-zag" de una marcha al azar. El problema con la metafísica de proceso, afirma Bloch, es que "el proceso permanece vacío y produce repetidamente nada más que proceso." Nunca llega a un producto terminado; y por lo tanto nunca alcanza el Novum, lo genuinamente nuevo.

86. Es por ello que Deleuze (de manera explícita) y Whitehead (de manera implícita) rechazan la noción hegeliana de contradicción como el motor del cambio, o de la historia. Deleuze siempre se preocupa por definir el pensamiento filosófico como un poder de afirmación, en vez de negación. Pero siempre se apresura a agregar que lo negativo también posee su lugar, siempre y cuando contemplemos "negaciones como poderes de afirmar" en vez de invocar la negatividad "como un motor, un poder y una cualidad" por derecho propio (Deleuze 2000, 250). Todo lo nuevo necesariamente provee sus propias negaciones; pero la negatividad no es en ningún sentido el principio interno de lo nuevo.

87. En *Lógica del sentido*, Deleuze expresa la síntesis disyuntiva con la frase *ou bien...ou bien,* traducida como "o *bien*" (2005, 209). En *El Anti-Edipo,* Deleuze y Guattari lo expresan en cambio con la frase *soit...soit*, traducida como "ya...ya." Este *soit* es luego opuesto de manera explícita al *ou bien* (traducido "o bien"): *soit* expresa un uso activo y afirmativo (inclusivo e irrestricto) de la síntesis disyuntiva, mientras que *ou bien,* que implica "elecciones decisivas entre términos impermutables

(alternativa)," expresa su uso limitativo y reactivo (exclusivo y restrictivo) (Deleuze y Guattari 1983, 20-21.). La distinción entre ou bien y soit es difícil de comunicar en español. Pero la diferencia entre usos afirmativos y limitativos de la síntesis disyuntiva es una pregunta importante a la que regreso más abajo.

88. Como Deleuze explica más ampliamente, Kant "establece [un lazo] entre las Ideas y el silogismo...Esta extraordinaria teoría del silogismo… establece [un lazo] entre las Ideas y el silogismo...Esta extraordinaria teoría del silogismo … consiste en descubrir las implicaciones ontológicas del mismo" (2005, 339-340). Las tres Ideas de Razón que Kant analiza en la Dialéctica trascendental son el Yo, el Mundo y Dios. Cada una de estas se alinea con una de las tres categorías kantianas de relación, y con uno de los tres tipos de silogismo. La Idea del Yo se correlaciona con la categoría de substancia y la categoría de silogismo, pues esta Idea "relaciona un fenómeno determinado como predicado a un sujeto determinado como sustancia" (342). La Idea del mundo se correlaciona con la categoría de causalidad y con el silogismo hipotético, puesto que es así como un ente se vincula con otro a través de las cadenas de causa y efecto. Estos vínculos determinan la génesis y el devenir del mundo como un todo. Finalmente, la idea de Dios se correlaciona con la categoría de comunidad y con el silogismo disyuntivo. Es decir, es a través de Dios –definido como un ser cuya tarea es "operar disyunciones o al menos fundarlas" (342)– que todos los entes del mundo pueden *determinar recíprocamente* unos a otros, de modo tal que puedan cohesionarse como un sistema (cf. Kant 2000, 116: "la *comunidad* es la causalidad de sustancias que se determinan recíprocamente"). La revisión o corrección que Deleuze y Guattari hacen de Kant en *El Anti-Edipo* consiste en referir cada uno de estos emplazamientos de Idea, categoría y relación a una síntesis correspondiente; La Idea del Yo se correlaciona con la síntesis conjuntiva; la Idea del Mundo con la síntesis conectiva; y la Idea de Dios con la síntesis disyuntiva.

89. El hecho de que el silogismo disyuntivo, o síntesis, pase a través de los múltiples predicados *uno a la vez,* descartando cada uno a medida que afirma a otro, es lo que lo separa del movimiento de la dialéctica hegeliana. Hegel célebremente escribe que el "originarse y perecer" de la aparición fenoménica es aquello que "ello mismo, no se origina ni perece" y que "Lo verdadero es, así, el delirio báquico, en el que no hay ningún miembro que no esté ebrio" (Hegel 2010, 107). Esta formulación no contradice hasta el momento el uso afirmativo del silogismo disyuntivo por parte del Baphomet. Pero Hegel agrega que "el delirio es, en la misma medida, la quietud transparente y simple" y que "en el conjunto de todo el movimiento, captado como quietud, lo que en él se diferencia y se da existencia particular queda preservado como algo que se recuerda, cuya existencia es el saber de sí mismo, igual que este saber es también, de modo inmediato, existencia. (107). En las versiones de Klosowski y Deleuze del silogismo disyuntivo, al contrario, no puede haber un descanso tal. El recuerdo [recollection] es imposible. No se pueden recoger los órganos dispersos de Dionisio. El movimiento del silogismo disyuntivo no es uno del recuerdo [*recollection*], sino uno del *olvido* continuo -como Klossowski en particular enfatiza en su discusión sobre el eterno retorno de Nietzshce (1995), la cual inspira bastante a Deleuze. Las síntesis disyuntivas, por lo tanto, no pueden ser equiparadas con las "síntesis de elementos contradictorios" en Hegel (Deleuze and Guattari 1985, 82).

90. Angela Carter trabaja con una dinámica similar en su novela *The Infernal Desire Machines of Doctor Hoffman* (1986). Se nos cuenta que el epónimo científico loco (tal vez nombrado así en honor del descubridor del LSD) "estaba organizando una campaña masiva contra la razón humana" utilizando sus "máquinas deseantes"

para inundar la ciudad con ondas de "deseo actualizado". En esta profusión de espejismos surrealistas hechas carne del Dr. Hoffman, "la vida misma se ha vuelto nada más que un complejo laberinto y todo lo que podría existir, existe". Con todas las posibilidades, deseos, y fantasías igualmente presentes, "ya nada...era idéntico a sí mismo". El resultado es "una complejidad tan rica que difícilmente puede expresarse en palabras." Sin embargo, el narrador, quien irónicamente se llama Desiderio, está "aburrido" con las maravillas y complejidades que el Doctor Hoffman genera con sus máquinas deseantes. Está cansado de la novedad sin pausa, y desarrolla, en cambio, "una admiración por lo estático" (12; traducción propia). "Yo mismo sólo tenía un deseo", dice. "Y eso que todo se detenga" (11; traducción propia).

91. Incluso la figura de Epido juega un papel análogo en ambos textos, a pesar de los ataques del segundo texto contra la lógica de la edipización que fuera articulada en el primero. En *Lógica del sentido*, Edipo es "un héroe pacificador" que "ha conjurado la potencia infernal de las profundidades, ha conjurado la potencia celeste de las alturas, y reivindica tan solo un tercer imperio, la superficie, nada más que la superficie." (Deleuze 2005, 238). En *El Anti-Edipo*, esta función es condenada en vez de ser celebrada; pero sigue siendo el caso que "Edipo es una exigencia o una consecuencia de la reproducción social, en tanto que esta última se propone domesticar una materia y una forma genealógicas que se escapan por todos los lados" (Deleuze and Guattari 1985, 22). En ambos textos, la casi-causalidad de Edipo amansa (pero no puede controlar por completo) las intensidades esquizofrénicas producidas en las profundidades de la materialidad y de los cuerpos.

El Anti-Edipo con frecuencia es leído como un repudio de la oposición profundidad-superficie que estructura *Lógica del sentido*. Pero la relación exacta entre los dos libros es más complicada de lo que indicaría una formulación semejante. En *Lógica del sentido*, la casi-causalidad es descrita como un efecto en la superficie; por el contrario, el Cuerpo sin Órganos de Artaud es presentado como una experiencia pura de las profundidades (Deleuze 1990, 82–93, *passim*). En *El Anti-Edipo*, sin embargo, las figuras sin imagen de la casi-causalidad en la superficie, y del Cuerpo sin Órganos en las profundidades, son equiparadas unas con otras. Es por ello que *El Cuerpo sin Órganos* es descrito a la vez como una "superficie de registro" y un "cuerpo lleno." El vacío "indiferenciado" de la anti-producción es a la vez un efecto de superficie y un profundo "contraflujo de fluido amorfo indiferenciado" (Deleuze and Guattari 1983, 18). Por lo tanto, *El Anti-Edipo* retiene tanto la distinción entre superficie y profundidad como la distinción entre causalidad material (producción) y casi-causalidad (anti-producción); sólo que redistribuye estas dos distinciones en vez de alinear una con otra.

92. "Trabajo humano" debe ser tomado aquí como inclusivo de la productividad de lo que Virno (2004) y Hardt y Negri (2001) llama "trabajo inmaterial", "trabajo afectivo" e "intelecto general." Aunque algunos teóricos (por ejemplo, Lazzarato 2004) parecen pensar que tales fenómenos invalidan las enseñanzas de Marx acerca de la explotación del "trabajo viviente", de hecho, se acomodan demasiado bien a las formas en que los procesos causales productivos son apropiados por, y asimilados para, la casi-causalidad del capital.

93. El capital no es la causa material de lo que produce; sin embargo, como aquello que organiza y conceptualiza el sistema de producción, emerge retrospectivamente como la casi-causa. Tal vez por ello deberíamos sospechar de la manía actual en torno a la *auto-organización* y la *emergencia*. No hay nada inherentemente liberador acerca de estos conceptos. Por cada explicación deleuziana de la auto-organización, como la que con brillantez propone Brian Massumi (2002), también

hay una explicación –como la de Friedrich Hayek (1991) o Kevin Kelly (1994)– del mercado capitalista como un maravilloso sistema de auto-organización. La teología de la auto-organización del mercado es la versión posmoderna del concepto capitalista/calvinista de "mano invisible" de Adam Smith; como sus predecesores, esta teología simplemente ignora todas las cuestiones relativas a la explotación. Para Deleuze y Guattari, el problema es cómo imaginar una forma de auto-organización que no sea explotadora, y que no sólo se reproduzca a sí misma, expandiéndose hacia sus límites y recomponiéndose nuevamente en cada límite. Este también es el problema de cómo la novedad genuina, como la imaginan Whitehead y Deleuze, podría ser algo otro que la incesante innovación capitalista, "nueva moda capitalista"

94. Sólo trataré brevemente con la controvertida pregunta sobre la relación entre lo que Whitehead llama la naturaleza "primordial" y "consecuente" de Dios. La naturaleza primordial de Dios es puramente conceptual, pues involucra potencialidad o virtualidad: "Considerado como primordial, es la realización conceptual ilimitada de la absoluta riqueza de potencialidad. En este aspecto no existe *antes* de toda creación sino *con* toda creación." (Whitehead 1956, 461). Se trata de Dios como "principio de la concreción — el principio gracias al cual se avizora un resultado definido de una situación de lo contrario aquejada de ambigüedad." (463). La naturaleza consecuente de Dios, por otro lado, es física y actual. Se "deriva de la objetificación del mundo en Dios...la criatura concrescente se objetifica en Dios como nuevo elemento de la objetificación de ese mundo actual por Dios." (463). Es decir, la naturaleza consecuente de Dios involucra algo como la inscripción, o registro, de todo lo que le ha sucedido a todas la ocasiones actuales. La naturaleza primordial de Dios es una abertura a la futuralidad, la condición de posibilidad de cada devenir. La naturaleza consecuente de Dios es como la memoria bergosiniana, o "recuerdo puro" [*pure recollection*]: el "ser en sí del pasado" (Deleuze 2017, 56), o su preservación como pasado. De manera muy general, la naturaleza primordial de Dios se corresponde con el Cuerpo sin Órganos como el "cuerpo lleno" virtual, mientras que la naturaleza consecuente de Dios se corresponde con el Cuerpo sin Órganos como "superficie de registro".

95. Esto es lo que diferencia el pensamiento de procesos de cualquier forma de dialéctica. Para Bergson, Whitehead y Deleuze, contrariamente a Hegel (1977, 771), "las heridas del Espíritu" nunca pueden totalizarse; y siempre dejan cicatrices detrás. El pasado persiste *como pasado* en su totalidad: una "inmortalidad objetiva" que no puede ser subsumida. Pero esta persistencia es ella misma condición de un futuro radicalmente abierto, el cual no puede ser prefigurado o contenido por ningún tipo de movimiento dialéctico.

96. Whitehead define un "predicado" como un "objeto eterno complejo" que es asignado a algún "sujeto lógico", el cual puede ser un ente actual o una sociedad compuestas de tales entes (1956, 43). Esto significa que los predicados son elementos de "proposiciones", o de hipótesis limitadas que conciernen a estados de hechos. "Los predicados definen una potencialidad de relatidad para los sujetos" de una proposición (256). La cuestión es que los predicados son apenas un subconjunto de objetos eternos. Todo ente actual aparte de Dios "entretiene", o admite en su sentir, predicados particulares. Pero Dios contempla todos los objetos eternos de manera indiscriminada. La predicación en el pensamiento proposicional es un tipo de uso limitativo de la síntesis disyuntiva; pero la contemplación por parte de Dios de los objetos eternos no es por lo tanto limitada.

Además, es sólo con la "la aceptación del concepto de 'sustancia-cualidad'" como expresión del principio ontológico último" que las potencialidades se ven

limitadas al *status* de predicados (218). Una vez que nos liberamos del concepto de "substancia-cualidad" es que podemos concebir los objetos eternos como algo más que predicados. Whitehead, en última instancia, define los objetos eternos como "potenciales puros para la determinación específica del hecho"; es gracias a la "ingresión" de estos potenciales puros en los entes actuales que "es propio de la naturaleza de un 'ser' que sea un potencial para todo 'devenir'" (41). Este "principio de relatividad" se corresponde con un uso inclusivo e irrestricto del silogismo disyuntivo.

97. Esta es otra manera en que Whitehead sigue siendo un heredero de la revolución crítica de Kant, en lugar de revertir a un pensamiento pre-crítico. Deleuze considera una de las grandes "fórmulas poéticas" de Kant la forma en que "invierte la relación entre el Bien y la ley" Mientras que la metafísica tradicional, de Platón en adelante, deriva todas las leyes morales del ideal del Bien, para Kant "es el Bien el que depende de la ley y no al contrario...La Ley como forma vacía en la *Crítica de la razón práctica* se corresponde con el tiempo como forma pura en la *Crítica de la razón pura*" (Deleuze 1984b, x; traducción propia). Whitehead reemplaza la "forma vacía" del Imperativo categórico con la mera arbitrariedad empírica de Dios; pero continúa siendo kantiano en su rechazo vincular esta "decisión" arbitraria a un estándar preexistente de racionalidad o bondad, o a cualquier forma más elevada de justificación. "Lo metafísicamente indeterminado necesita ser, sin embargo, categóricamente determinado. Hemos llegado al límite de la racionalidad." (Whitehead 1949, 216).

98. Tim Clark (2002), en su lúcida y poderosa discusión del encuentro de Deleuze con Whitehead, se manifiesta en contra de la lectura que Deleuze hace del Dios de Whitehead como una figura de afirmación y metamorfosis. Para Clark, el Dios de Whitehead nunca ejecuta la síntesis disyuntiva de manera totalmente afirmativa (deleuziana). En cambio, puesto que para Whitehead "*restricción* y *limitación* son condiciones de valor", du Dios "sigue siendo un requisito para promulgar [*enact*], o al menos para fundar, disyunciones que no son todavía positivamente sintéticas o completamente afirmativas" (198; traducción propia). Whitehead nunca alcanza por completo la condición de "caosmos" deleuziano, puesto que "en el sistema de Whitehead el universo sigue siendo, en principio, tan sólo semi-abierto, y por lo tanto, parcialmente predecible" (202; traducción propia). Deleuze erra en su lectura, por lo tanto, cuando le atribuye su propia "afirmación total" de la diferencia a Whitehead, quien nunca escapa por completo "al peso de la tradición ontoteológica que pesa sobre él" (205; traducción propia).

He aprendido mucho de la discusión de Clark; en particular, estoy en deuda con él por su lectura de la noción de Dios en Whitehead en el contexto de la discusión deleuziana del silogismo disyuntivo kantiano (y klossowskiano). Y Clark tiene toda la razón cuando descubre estos elementos de limitación y exclusión que operan en la explicación whiteheadiana de Dios. Estoy en desacuerdo con Clark en la medida en que veo un movimiento entre los usos exclusivo y lo inclusivo de la síntesis disyuntiva tanto en la explicación whiteheadiana de Dios como en la explicación deleuziana del Cuerpo sin Órganos; y, de hecho, ya en la explicación kantiana de Dios. Aunque Deleuze tiende a describir la oposición entre los dos usos de la síntesis de manera polémica y absoluta, en la práctica oscila entre ambas, pues la actualización de lo virtual inevitablemente involucra algún tipo de limitación, y porque el análisis de las formas de codificación y captura, por un lado, y de movilización de "líneas de fuga", por otro, necesariamente hacen referencia a la tensión entre estos dos usos.

99. Whitehead lucha contra este problema, y su afirmación inicial, y posterior rechazo, de la Categoría de Reversión Conceptual, son seguidos de cerca por Lewis S. Ford (1984, 211-241, *passim*). La cuestión crucial que es el vuelco de Whitehead a Dios resulta, de hecho, y por extraño que esto parezca, una manera de rechazar las soluciones trascendentes para afirmar, en cambio, una inmanente. Dios es el correlato del "empirismo trascendental" de Whitehead, del mismo modo en que el Cuerpo sin Órganos lo es para Deleuze.

100. Kant es cuidadoso de señalar que "esta necesidad moral es subjetiva, o sea, que se trata de una exigencia, y no es objetiva, esto es, no supone de suyo un deber; pues en modo alguno puede darse un deber para asumir la existencia de una cosa (al ser esto algo que sólo le incumbe al uso teórico de la razón)" (2010a, 214). Ni siquiera es nuestro *deber* cree en Dios; sólo es el caso de que nos vemos *obligados* pragmáticamente a creer en Dios -es decir, que no podemos no creer en Dios- en la medida en que seguimos sus mandamientos de obligación moral. Dios ni siquiera puede ser invocado sobre la base de la obligación moral; en cambio, la obligación moral nos provee ella misma la base para cualquier creencia en Dios. Whitehead sigue a Kant en su forma de postular la existencia de Dios como algo adjunto, en vez de fundacional. Pero para Whitehead, es la estética, en vez de la moral, lo que nos obliga a asumir la existencia de Dios.

101. "Auto-divertimento" es una palabra, o un concepto, que Whitehead utiliza con moderación, pero contundentemente. En *Proceso y realidad,* declara que "una entidad actual considerada con referencia a la privatez de las cosas, es un 'sujeto', o sea que es un momento en la génesis de la vivencia de sí mismo." Esto contrasta con la forma en que todo ente actual también debe ser considerado "con referencia a la publicidad de las cosas [como] 'superjeto'"; en este último respecto, el ente es "objetivamente inmortal" -es decir, un dato muerto (1956, 391). Más tarde, en *Modos de pensamiento*, Whitehead escribe más categóricamente que "la vida implica cierto carácter absoluto del propio goce...La vida implica lo absoluto, y el propio goce individual surge de este proceso de apropiación" (1944, 171-172). Todos los entes, incluido Dios, deben ser definidos en términos de este auto-divertimento.

102. Como Whitehead afirma secamente, "el designio de Dios en el avance creador es, pues, la evocación de intensidades. La evocación de sociedades es puramente subsidiaria para este fin absoluto" (1956, 151). Este aforismo se vuelve un tanto escalofriantemente cuando comprendemos que "la evocación de sociedades" significa precisamente la auto-perpetuación de organismos vivientes como nosotros.

103. El uso técnico que Whitehead le da al término *adecuación* está muy lejos del significado filosófico común de este término como una correspondencia representacional entre ideas y cosas. En cambio, Whitehead define la "adecuación" del "esquema filosófico" como significando "que la textura de la experiencia observada, en cuanto ilustra al esquema filosófico, es tal que toda experiencia relacionada tiene que exhibir la misma textura" (1956, 18). Como Didier Debaise comenta, "el esquema debe ser 'adecuado' no para la experiencia observada, lo que nos devolvería a la idea de correspondencia con un estado de cosas, o con un evento, sino para las *experiencias relacionadas*. La relación es transversal: la adecuación se vuelve *una relación entre porciones de experiencia*" (Debaise 2006, 29-30; traducción propia). Hay relevos continuos, o resonancias, entre la experiencia de construir el "esquema filosófico", y otras experiencias concurrentes; el objetivo de la filosofía es extender estos relevos y resonancias lo más posible, de manera que todo lo experienciado pueda ser comprendido dentro de ellos. "Adecuación" tiene que ver con extensión, en vez de correspondencia. La adecuación nunca es

dada de antemano, o de una vez por todas; en cambio, necesita ser continuamente construida, en el proceso continuado de la especulación filosófica.

104. En su artículo, "Beyond Conversation" (2002a), Isabelle Stengers analiza los esfuerzos de Whitehead encaminados a "la fabricación de proposiciones pacificadoras" (245; traducción propia), a través de las cuales, las oposiciones pueden ser transformadas en contrastes. Insiste en que este proyecto necesariamente involucra "el desafío de no aceptar los encantos fáciles de la conversación académica" (248). En cambio, lo que está en juego es la construcción filosófica o fabricación, "una producción ecológica de conjuntidad actual, donde "ecológico" significa que el objetivo no es una unidad más allá de las diferencias, lo cual reduciría esas diferencias a través de una referencia de buena voluntad para abstraer principios de conjuntidad, sino la creación de comprensiones siempre parciales, concretas, interrelacionadas y asimétricas" (248-249; traducción propia). La "conversación edificante" de Rorty se basa sobre la noción de que nada, más allá de la "referencia de buena voluntad para abstraer principios de conjuntidad", está realmente en juego en las discusiones filosóficas. Para Whitehead, sin embargo, las discusiones filosóficas son intrínsecamente importantes, porque enfocan nuestra atención en los frecuentemente invisibles contextos de trasfondo y los supuestos que estructuran nuestra existencia en el mundo. Estos contextos y suposiciones necesitan un tratamiento explícito, porque "no hay hechos positivos escuetos, encerrados en sí mismos, susceptibles de entenderse prescindiendo de su interpretación como elementos de un sistema" (Whitehead 1956, 32). Por ello es tan crucial que, en el curso de la sistematización y la generalización, debemos incorporar perspectivas antagónicas sin apartarlas con explicaciones exprés, y sin reconciliarlas tampoco en una sublimación espuria o unidad más elevada.

105. *Ensamblaje* es la traducción habitual al inglés del término de Deleuze y Guattari: *agencement* (1988, 511 *ff.* y *passim*). Un *agencement* se define como una conjunción "de cuerpos, de acciones y de pasiones, mezcla de cuerpos que actúan los unos sobre los otros" asimismo "de actos y afirmaciones, de transformaciones incorporales atribuidas a los cuerpos" (92). Manuel DeLanda generaliza estas formulaciones en lo que llama una *teoría de ensamblajes,* destacando las múltiples, heterogéneas, e intercambiables "relaciones de exterioridad" (De Landa 2006, 10ff. and *passim*; traducción propia). El uso que hace Whitehead del término *ensamblaje* es mucho menos sistemático; de hecho, lo utiliza precisamente para ese estadío de la especulación filosófica que precede a la sistematización. Sin embargo, mi vinculación de los *ensamblajes* de Whitehead con los *agencement/assemblage* de Deleuze y Guattari está justificada en la medida en que ambos involucran la construcción de relaciones entre términos heterogéneos que permanecen heterogéneos incluso dentro de estas relaciones.

106. La superación de la metafísica es un proyecto compartido por pensadores modernistas tan antagónicos entre sí como Carnap y Heidegger. La mayor continuidad en la carrera de Wittgenstein es que, tanto en su pensamiento temprano como tardío, busca brindarnos una terapia para curarnos de la metafísica, que concibe como una suerte de enfermedad. Y el rechazo de la metafísica sigue siendo la principal preocupación de pensadores posmodernos tan distintos como Derrida y Rorty.

107. El propio Whitehead parece valorar principalmente el arte del siglo diecinueve. Le dedica un capítulo entero de *La ciencia y el mundo moderno* a la "reacción romántica" contra el mecanicismo y positivismo (1949, 96-119). Aprecia especialmente, y se identifica con, Percy Bysshe Shelley, quien combina una profunda "absorción... en las ideas científicas" con un rechazo del "materialismo abstracto de la ciencia"

en los siglos dieciocho y diecinueve (107-109). Pero Whitehead no ofrece una discusión comparable de la estética modernistas en su relación con la nueva física que le es contemporánea.

Es probablemente por esto que Charles Olson (1997), el poeta del siglo XX con mayores afinidades con Whitehead, desprecia la estética de Whitehead, aun cuando entusiasticamente adopta su metafísica.

108. O incluso posmoderno, al menos ciertas comprensiones del posmodernismo, como la propuesta por Jean-François Loytard (1998, 2005). Discuto la preferencia modernista de lo sublime por sobre lo bello, y propongo una "inversión de perspectiva" a lo Nietzsche que privilegia en cambio la belleza sobre lo sublime, en mi artículo "Beauty Lies in the Eye" (Shaviro, 2002).

109. Una reflexión sobre esta situación es el punto de partida de mi próximo libro, actualmente en preparación: *The Age of Aesthetics*.

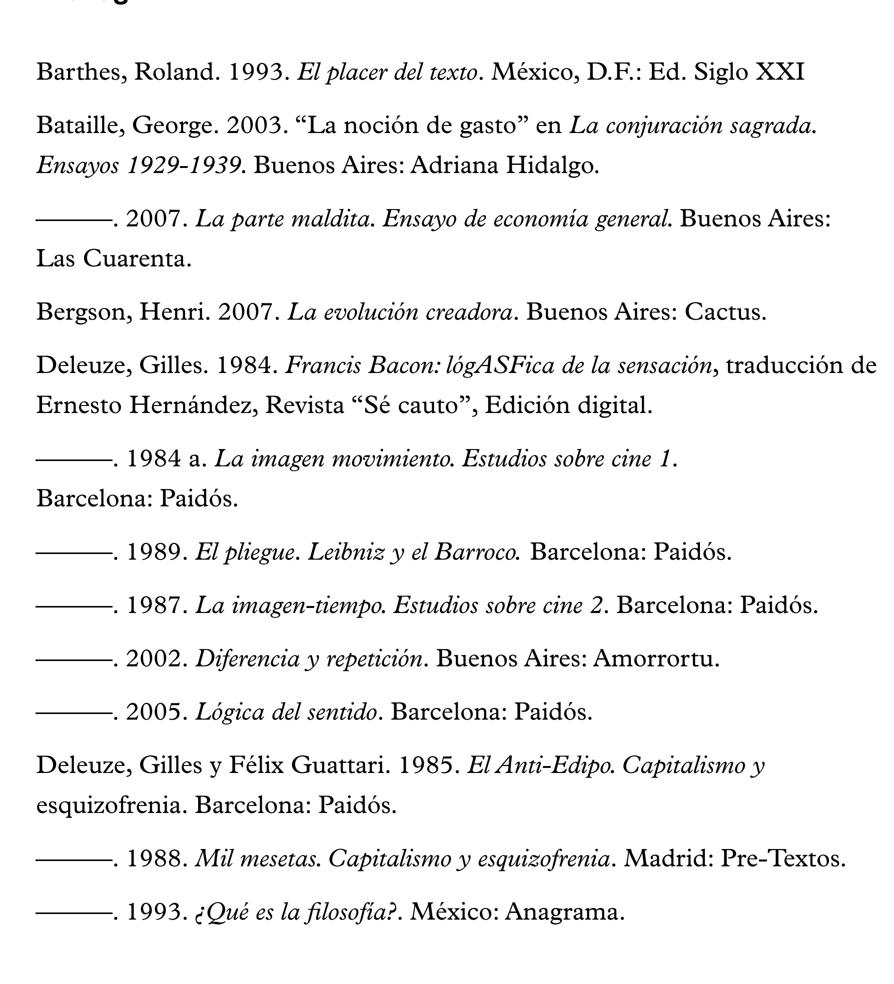
110. Este es incluso el caso cuando el ente en cuestión es Dios. La apetición primordial de Dios es, según Whitehead (1956), la base de todo orden, pues involucra "la valoración conceptual completa de todos los objetos eternos" (55). Esto significa que la apetición de Dios es un deseo, o un anhelo, por la actualización de *todas* las potencialidades, incluso las incomposibles. Pero este anhelo sólo puede expresarse y satisfacerse en la inmediatez de las ocasiones actuales finitas. Sólo una potencialidad se torna actual a cada momento. Dios se ve completado por las satisfacciones individuales fluyentes de los hechos finitos, en "la inmediatez del sujeto concrescente...constituida por su aspiración viviente a su propia auto-constitución" (332). La "naturaleza consecuente de Dios" es la suma de todas estas actualizaciones, tal como son preservadas en sus "inmortalidades objetivas"; pero por esta misma razón, Dios nunca es completo o total.

111. En unas breves "Notas Auto-biográficas", escritas tardíamente en su vida, Whitehead dice: "Mis opiniones políticas estuvieron, y están, del lado liberal, y opuesto al conservador. Escribo ahora en términos de las divisiones de partido en Inglaterra. El partido liberal prácticamente ha desaparecido [en 1941]; y en Inglaterra mi voto sería dado al ala más moderada del partido laborista" (Whitehead 1951a; traducción propia).

112. Además del libro de Anne Pomeroy, Marx y Whitehead (2004), se ha hecho poco trabajo para poner en contacto a ambos pensadores. (Una breve bibliografía sobre el "Pensamiento procesual y el marxismo" está disponible en http://www.ctr4process.org). Yo mismo soy cauteloso a la hora de juntar a Whitehead y a Marx, ya sea en términos de cómo conciben los procesos y el cambio, o en términos de cómo contemplan la relación entre la especulación filosófica y la práctica. Las divergencias en método, en el enfoque y en los objetivos que buscan concretar, son demasiado grandes. Sin embargo, una manera de contemplar estas divergencias en términos de "patrones de contraste", en lugar de oposición, podría ser analizar conjunciones y resonancias particulares, en vez de comparaciones generales. Por ejemplo, el sentido genérico de la creatividad de Whitehead podría ser útilmente yuxtapuesto con las reconceptualizaciones posmarxistas recientes de los conceptos de clase y trabajo. Estas incluirían las especulaciones recientes de Michael Hardt y Antonio Negri acerca del trabajo afectivo y lo común, y sus argumentos de que la creatividad que impulsa la economía de hoy en día es ubicua, es decir, proviene de todos lados y de todo el mundo (Hardt y Negri 2005); las especulaciones relacionadas de Paolo Virno acerca de la multitud y el intelecto general (Virno 2003); e incluso, un poco más lejos, la insistencia de Alain Badiou en la paradójica "identidad genérica de la clase trabajadora" (Badiou 2006; traducción propia).

113. El elogio que Whitehead hace de la "destrucción estética" podría ser útilmente comparado con la insistencia de Morse Peckham en el "vandalismo cultural" como un preludio importante de "innovación emergente" y "trascendencia cultural" (Peckham 1979, 274ff; traducción propia).

Bibliografía



Barthes, Roland. 1993. *El placer del texto*. México, D.F.: Ed. Siglo XXI

Bataille, George. 2003. “La noción de gasto” en *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939.* Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

———. 2007. *La parte maldita. Ensayo de economía general.* Buenos Aires: Las Cuarenta.

Bergson, Henri. 2007. *La evolución creadora*. Buenos Aires: Cactus.

Deleuze, Gilles. 1984. *Francis Bacon: lógASFica de la sensación*, traducción de Ernesto Hernández, Revista “Sé cauto”, Edición digital.

———. 1984 a. *La imagen movimiento. Estudios sobre cine 1.* Barcelona: Paidós.

———. 1989. *El pliegue. Leibniz y el Barroco.* Barcelona: Paidós.

———. 1987. *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*. Barcelona: Paidós.

———. 2002. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.

———. 2005. *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 1985. *El Anti-Edipo. Capitalismo y* esquizofrenia. Barcelona: Paidós.

———. 1988. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Madrid: Pre-Textos.

———. 1993. *¿Qué es la filosofía?*. México: Anagrama.

Derrida, Jacques. 1998. *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Trotta.

Foucault, Michel. 1984. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. México, DF: S XXI.

———. 2010. *Obras esenciales*. Madrid: Paidós.

Halewood, Michael. 2005. "On Whitehead and Deleuze: The Process of Materiality" en *Configurations* 13.1 (winter): 57–76.

Hume, David. 2012. *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Gredos.

Investopedia. 2008. *Economics Basics: Introduction*. Recuperado de: http://www.investopedia.com/university/economics/default.asp.

James, William. 1996. *Essays in Radical Empiricism*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Jameson, Frederic. 1991. *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado.* Barcelona: Paidós.

———. 2002. *El giro cultural. Escritos seleccionados sobre el posmodernismo 1983-1998*. Buenos Aires: Manantial.

Kant, Immanuel. 2000. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.

———. 2003. *Crítica del discernimiento.* Madrid: A. Machado Libros.

———. 2010. *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*. Madrid: Gredos.

———. 2010a. *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Gredos.

Leibniz, G. W. 2008. *Monadología*. Oviedo: Pentalfa Ediciones.

Luhmann, Niklas. 1991. *Sistemas sociales. Lineamientos para una Teoría General*. México DF: UIA/Alianza Editorial.

Lucas, George R. 1990. *The Rehabilitation of Whitehead: An Analytic and Historical Assessment of Process Philosophy*. Albany: SUNY Press.

Marx, Carlos. 2008. *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero*. Tomo 1. México, D. F.: Siglo XXI

———. 2010. *El 18 brumario de Luis Bonaparte.* Madrid: Fundación Federico Engels.

Nietzsche, F. 2002. *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martill*o. Madrid: Ed. Biblioteca Nueva.

Rancière, Jacques. 2014. *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Robinson, Keith. 2005. “Towards a Metaphysics of Complexity.” *Interchange* 36.1–2 (Jan.): 159–177.

Robinson, Keith. 2006. “The New Whitehead? An Ontology of the Virtual in Whitehead’s Metaphysics.” *Symposium* 10.1: 69–80.

Robinson, Keith .2007. “Deleuze, Whitehead, and the ‘Process Point of View’ on Perception.” Unpublished essay.

Rorty, Richard. 1995. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

Sha, Xin Wei .2005. “Whitehead’s Poetical Mathematics.” *Configurations* 13.1 (winter): 77–94

Shaviro, Steven. 2002. “Beauty Lies in the Eye” en *A Shock to Thought: Expression after Deleuze and Guattari*, 9–19, ed. Brian Massumi. New York: Routledge.

———. 2004. “The Life, After Death, of Postmodern Emotions.” *Criticism: A Quarterly for Literature and the Arts* 46.1 (winter): 125–141.

Simondon, G. 2009. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Buenos Aires: Cactus/La Cebra

Spinoza, Baruch de. 1996. *Ética demostrada según el orden geométrico*. México, DF: FCE.

Toscano, Alberto. 2006. *The Theatre of Production: Philosophy and Individuation Between Kant and Deleuze*. New York: Palgrave Macmillan.

Whitehead, Alfred North. 1944. *Modos de pensamiento*. Buenos Aires: Losada.

———. 1949. *La ciencia y el mundo moderno*. Buenos Aires: Losada.

———. 1951b. "Immortality" en *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, ed. Paul Arthur Schilpp, 682–700. New York: Tudor Publishing House.

———. 1956. *Proceso y realidad*. Buenos Aires: Losada.

———. 1961. *Aventuras de las ideas*. Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora.

———. 1968. *El concepto de naturaleza*. Madrid: Gredos.

———. 1996. *Religion in the Making*. New York: Fordham University Press.

Williams, James. 2005. *The Transversal Thought of Gilles Deleuze: Encounters and Influences*. Manchester: Clinamen Press

Wittgenstein, Ludwig. 1944. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial.



Sin Criterios es un experimento que trata de repensar la teoría posmoderna, especialmente la teoría estética, desde una perspectiva que nos conduce a Whitehead en lugar de Heidegger. Al trabajar con las ideas de Whitehead y de Deleuze, Shaviro también recupera a Kant, argumentando que ciertos aspectos del pensamiento kantiano preparan el terreno para el "constructivismo" filosófico adoptado por Whitehead y Deleuze.

OPEN HUMANITIES PRESS

Diseño de Katherine Gillieson · Ilutración de tapa de Tammy Lu

ISBN 978-1-78542-074-0

90000

9 781785 420740